Zur Entwicklungsgeschichte der neueren katholischen Philosophie

mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie G. v. Hertlings

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät (I. Sektion)
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

Hans Weinzierl
aus Vohburg a. D.

Missionsdruckerei u. Verlag St. Joseph Reimlingen Schw.
1928

Referenten:
Prof. Dr. Josef Geyser und Prof. Dr. Erich Becher
Tag der mündlichen Prüfung: 22. Dezember 1926.

Widmung!

Herrn o. ö. Professor der Philosophie
Dr. Matthias Meier, Darmstadt
in Verehrung und Dankbarkeit zugeeignet

Schriften des Grafen Georg von Hertling

1. Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Bonn 1871.
2. Grenzen der mechanischen Naturerklärung. Zur Widerlegung der materialistischen Weltansicht. Bonn 1875.
3. Die Hypothese Darwins, geprüft mit Berücksichtigung neuerer Darstellungen. Würzburg 1876.
4. Darwin, Häckel und Virchow. Ein Vortrag. Köln 1878.
5. Der Darwinismus, eine geistige Epidemie. In Frankfurter zeitgemäße Broschüren hrsg. v. P. Haffner. Bd. 1, Heft 1. Frankfurt 1880, 41 ff.
6. Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung. Köln 1880. 2. Aufl. hrsg. v. I. A. Endres in Bäumkers „Beiträgen", Bd. 14, 5/6. Münster 1914.
7. Thomas v. A. und die Probleme des Naturrechts. 1883. H. B.*
8. Aufsätze und Reden sozialpolitischen Inhalts. Freiburg 1884.
9. Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede. Münster und Paderborn 1887.
10. Kant. 1889. Siehe H. B.
11. John Boocke und die Schule von Cambridge. Freiburg 1892.
12. Naturrecht und Sozialpolitik. 1893.
13. Über Ziel und Methode der Rechtsphilosophie. 1895 in H. B.
14. Deskartes Beziehungen zur Scholastik. 1897 in H. B.
15. Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft. Freiburg 1899.
16. Christentum und griechische Philosophie. 1900 in H. B.
17. Augustinus. Der Untergang der antiken Kultur in Weltgeschichte in Charakterbildern. Mainz 1902.
18. Augustinuszitate bei Thomas v. A. 1904 in H. B.
19. Die Bekenntnisse des hl. Augustinus. Übersetzt und eingeleitet. Freiburg 1905.
20. Recht, Staat und Gesellschaft. Kempten 1906.
21. Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrhundert. 1910 H. B.
22. Historische Beiträge zur Philosophie. Hrsg. v. J. A. Endres. Kempten und München 1914.
23. Vorlesungen über Metaphysik. Hrsg. von M. Meier. Kempten 1922.
24. Erinnerungen aus meinem Leben. Kempten und München 1919—1921.

---

* Die mit H. B. bezeichneten Schriften sind in den »Historischen Beiträgen« neben anderen kleineren Aufsätzen vereinigt. Wir gebrauchen bei der Zitation leicht verständliche Abkürzungen.

Inhalt

Vorwort 1

Erster Teil: A) Die Entwicklung der katholischen Philosophie im 19. Jahrhundert bis 1879 . . . . 3—14

1. Die Romantiker. 2. Die kath. Rationalisten. 3. Die Restauration der kath. Philosophie auf der mittleren Linie einer Neuscholastik. 4. Die Bedeutung der Thomasenzyklika.

B) Richtungen und Leistungen der Neuscholastik seit 1879 14—20

1. Die Philosophiehistoriker. 2. Die konservativen Schulen. 3. Die fortschrittlichen Schulen.

C) Die Wendung zur katholischen Wissenschaftsphilosophie 20—29

D) Die philosophische Entwicklung und geschichtliche Stellung des Grafen Georg von Hertling . . . . . 29—52

1. Persönlichkeit und Studienjahre. 2. Der Historiker. 3. Die Entwicklung des Systematikers.

Zweiter Teil: A) Die erkenntnistheoretische Grundlegung d. Philosophie 53—66

1. Die Kritik des Empirismus. 2. Die Grundzüge des kritischen Realismus. 3. Wahrheitsphilosophie und Metaphysik der Erkenntnis.

B) Induktive Metaphysik und theistische Weltanschauung 66—98

I. Die Metaphysik als Seinsphilosophie und als Wissenschaft von den Grundbegriffen und Grundgesetzen des Seins und der Natur . . . . 68—83

1. Der Begriff des Seins. 2. Die raum-zeitliche Wirklichkeit. Die idealen Faktoren in der Welt (Gesetzhaftigkeit und Finalität).

II. Die Seinsmetaphysik als theistische Weltanschauungslehre . . . . 83—98

Gesamtkosmos und Kategorien, speziell Kausalität. Die seinsmetaphysischen Gottesbeweise bei Hertling. Darstellung und Prüfung.

C) Die Philosophie als Lebensanschauung . . . . 98—147

I. Grundlegung der Ethik als theistisch-teleologische Wertphilosophie . . . . 99—121

1. Ausgangspunkt der Ethik. 2. Der Wertinhalt des ethischen Grundgesetzes und die Philosophie des Lebens. 3. Teleologische Weltordnung und Wertphilosophie. 4. Wertethik und Geistesleben. 5. Die Sinnforderungen oder Postulate der Wertethik.

II. Soziologie und Ethik . . . . 121—147

1. Grundprobleme einer Sozialphilosophie. 2. Grundzüge der Rechtsordnung und des Gemeinschaftslebens.

Schluß: Die Philosophie als Lebensanschauung . 148—152

Vorwort

Die vorliegende Schrift verdankt ihre Entstehung Herrn Hochschulprofessor Dr. Matth. Meier-Darmstadt, welcher den Verfasser angeregt hat, Graf Hertlings Bedeutung für die katholische Philosophie zu untersuchen. Prof. Meier, der selber Schüler v. Hertlings war, hat von Anfang an den Wert und die Eigenart von v. Hertlings Philosophie erkannt. Er hat erkannt, daß Hertling eine ganz besondere Stellung in der neuesten katholischen Philosophie einnimmt. Dieses Verdienst stellen wir hier ausdrücklich fest.

Ferner ist der Verfasser Herrn Geheimrat Univ.-Prof. Dr. Jos. Geyser zu Dank verpflichtet. Er hat die Arbeit als Dissertation angenommen und mannigfache wertvolle Ratschläge erteilt.

Tagmersheim 1928 **Hans Weinzierl**

Erster Teil

A) Die Entwicklung der katholischen Philosophie im 19. Jahrhundert bis zum Jahre 1879

Es ist üblich, den Denkern des 19. Jahrhunderts eine eigene Darstellung in der Geschichte der Philosophie zu widmen. Dieser Umstand legt es nahe, auch die katholische Philosophie während dieses Zeitraumes selbständig und für sich zu betrachten. Zu ihr gehören jene Denker, welche auf dem Boden des kirchlichen Katholizismus stehen oder wenigstens zeitweise überzeugte Mitglieder der katholischen Kirche waren. Es mag diese Umschreibung äußerlich erscheinen; aber sie ist notwendig und wird sich schwerlich durch eine andere ersetzen lassen. Nur eine geschichtliche Erforschung der gesamten bisherigen katholischen Philosophie wäre imstande, innere Merkmale, eine bestimmte geistige Einstellung und eine gewisse, wenn auch wohl beschränkte Summe von inhaltlich unveränderlichen, allgemein anerkannten Sätzen aufzuzeigen, und so eine Art Wesensbegriff der katholischen Philosophie zu gewinnen.

Am Ausgang des 18. Jahrhunderts steht Immanuel Kant, in dessen System die beiden Hauptströme der neuzeitlichen Geistesgeschichte, der Rationalismus und Empirismus, zusammenfließen. Mit Recht sagt man, das 19. Jahrhundert sei in seinen Anschauungen durch den Königsberger Philosophen bedingt. Aber zunächst beginnt mit der Jahrhundertswende eine Bewegung gegen Kant, dem man damals ganz anders gegenüberstand als heute. Kant hatte noch keine breite geistige Bewegung entfacht. Er befand sich vielmehr inmitten einer solchen Bewegung, die er freilich zugleich weit — wie wir aus der Entfernung sehen — überragte. Diese Bewegung ist die seit Beginn des 18. Jahrhunderts entstandene Aufklärung, bei der es sich um eine europäische Geistesströmung größten Stiles handelt. Ihr Wesen besteht darin, daß die von der neuzeitlichen Wissenschaft erkämpfte Vernunftautonomie auch für das Gebiet der Lebensphilosophie: der Ethik, Sozio-

logie, Religion usw. proklamiert wurde mit Beiseitesetzung von Tradition und übervernünftigen Erkenntnisquellen. Natürlich fehlte es an der für lebensphilosoph-religiöse Probleme allein geeigneten Methode, so behalf man sich mit dem „Raisonnement", bis Kant durch seine Moral- und Religionsphilosophie dem Mangel abhalf.

1. Die Romantiker. Gegen die Aufklärung erhob sich eine ebenso umfassende Kulturbewegung, die Romantik, zu deren Entstehen ja schon gewisse Kräfte innerhalb der Aufklärung beigetragen haben. Es wäre kurzsichtig, in der Romantik eine bloß literarische Erscheinung zu sehen, es war ihr vielmehr um eine innere Regeneration des Gesamtlebens zu tun. Die Romantik wollte auch keine europäische Bewegung sein, sondern eine abendländische; sie huldigt nicht dem Kosmopolitismus, sondern dem Universalismus. Sie verachtet nicht die Tradition, sondern sucht Anschluß an das historisch Gewordene und organisch Gewachsene, sie hat Blick und Verständnis für das historisch aufgetretene Geistesleben, dem sich die Gegenwart als organisches Glied einreihen muß, und für das Gemeinschaftsleben in Gegensatz zum atomistischen Individualismus der Aufklärung. Vor allem schreiten die echten Romantiker „unbekümmert hinaus über alle kritizistischen Schlagbäume und dringen über alles Denken des Denkens hinaus wieder voran zur unmittelbaren gedanklichen Auseinandersetzung mit der Welt des Seins und des Wirkens, von der Wissenslehre weiter zur Welt- und Lebenslehre."[1] Die Philosophie erscheint den Romantikern überhaupt „als der beseelende Mittelpunkt aller anderen Wissenschaften." (a. a. O. S. 7.)

Welche Stellung nehmen nun die katholischen Philosophen den geistesgeschichtlichen Bewegungen dieser Zeit gegenüber ein? Man kann diese Frage eigentlich gar nicht stellen, denn eine katholische Philosophie als selbständige, innerlich einheitliche und nach außen geschlossen auftretende geistige Strömung war um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert nicht vorhanden. In allen Ländern, am meisten vielleicht in Deutschland lag die traditionelle Lehre darnieder. „Die katholischen Hochschulen und Seminarien waren am Ende des 18. Jahrhunderts teils dem Josephinismus und Rationalismus verfallen, teils durch die politischen Veränderungen zerstört worden."[2] Schon Descartes war im Bunde mit den Jansenisten noch im 17. Jahrhundert in die Schulen Frankreichs und Bel-

[1]) M. Ettlinger, Gesch. d. Phil. v. d. Romantik bis zur Gegenw. 1924, 11.
[2]) P. Haffner, Grundriß d. Gesch. d. Philosophie Mainz 1881, 1071.

giens eingedrungen, und in Deutschland hinterließ die Aufklärung und der Wolff'sche Rationalismus deutliche Spuren in den damaligen Lehrbüchern. Jetzt beherrschte Kant die katholisch-wissenschaftliche Literatur, selbst die Dogmatik, und schien jeden Widerstand auszuschließen." (Haffner a. a. O.)

Rettung aus diesem Tiefstand konnte nur geschehen entweder durch eine innerkirchliche spontane Restauration, verbunden mit dem Eingreifen der obersten Kirchenleitung oder durch eine aus der Zeit selbst herauswachsende antirationalistische Reaktion gegen Aufklärung und Kritizismus. Und diese Reaktion erfolgte tatsächlich, nämlich durch die Romantik; sie mußte notwendig auch die katholischen Aufklärer treffen und Ansporn zu einer Regeneration werden, umso mehr als ihre führenden Köpfe sich zur katholischen Religion bekannten. Wir meinen damit besonders die Brüder August und Friedrich Schlegel, den großen Görres, Franz Xaver von Baader, Martin Deutinger sowie die Historiker Karl Josef Windischmann und Franz Josef Molitor. Gemeinsam ist diesen Denkern die entschiedene Absage an den Rationalismus der Aufklärung. Diese Absage steigert sich zum Extrem, sie wird Irrationalismus, ganz ebenso wie die Begeisterung für das Geistesleben und die Kulturgeschichte der Vorzeit, speziell des germanisch-christlichen Mittelalters das Entstehen einer traditionalistischen Erkenntnislehre begünstigt.

Die Romantiker streben keine induktive Metaphysik an, sie nehmen ihren Ausgangspunkt nicht von Descartes: cogito, ergo sum, sondern sie stellen sich mitten in das sie umflutende menschheitliche Geistesleben, wie es sich manifestiert in Wissenschaft und Kunst, in Religion und Gemeinschaftsleben, in Literatur und Sprache, in Sitte und Recht, und wie es aus der Vergangenheit als lebendiger Entwicklungsstrom in die Gegenwart hereinreicht. „Der Gegenstand der Philosophie", schreibt Friedrich Schlegel, „ist das innere geistige Leben, und zwar in seiner ganzen Fülle, nicht bloß diese oder jene einzelne Kraft desselben, in irgend einer einseitigen Richtung."[1] Die Philosophie des Lebens ist ihm „keine bloße und unbedingte Vernunftwissenschaft" (S. 260), der Romantiker wehrt sich gegen eine vernünftelnde Konstruktion der Lebensordnung; sie ist auch keine bloße Naturphilosophie. „Aus einer solchen ausschließlichen Naturphilosophie, die nur das allein wäre, und sonst nichts, möchte sie auch noch so wissenschaftlich reich sein an Geist und Tiefsinn, . . . würden sich nicht einmal für das Leben des Menschen die rechten und leitenden Grundsätze

---

1) Die Philosophie des Lebens 1827, S. 5.

überall leicht und ohne Zwang herleiten lassen, weil eben der Mensch in seinem Leben mehr ist als bloße Natur und ein bloßes Naturwesen." (S. 260). Vielmehr kommt beim Menschen ein übernatürliches Leben zum Durchbruch. Dementsprechend ist die Aufgabe des Menschen „die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes in der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins."[1] Auch die Menschheit als Ganzes hat dieses überkosmische Ziel zu erfüllen. Denn „Aufgabe und Ziel der Menschheitsgeschichte ist die Wiederherstellung des ganzen Menschengeschlechtes zu dem verlorenen Ebenbilde, nach dem Stufengang der Gnade in den verschiedenen Weltaltern." (ebenda).

Dem atomistischen Individualismus und der Sozialmechanistik der Aufklärung und des staatsphilosophischen Liberalismus stellen die katholischen Romantiker eine organische Gemeinschaftsphilosophie entgegen. In Frankreich kämpften gegen den revolutionären Geist Bonald und de Maistre für die ursprünglichen, gottgegebenen religiös-sittlichen und sozialen Grundgesetze, in Spanien folgen ihnen Donoso Cortez und Balmes. In Deutschland vertreten Fr. Schlegel, Görres und Baader eine organische Gesellschaftslehre und stützen sie auf Religion und Geschichte. Görres vergleicht das völkische und staatliche Gemeinschaftsleben mit organischen Naturprozessen, Schlegel betont die organische Einheit des geistigen Zusammenlebens und sieht als höchstes Ideal des soziologischen Prozesses die Vereinigung der ganzen Menschheit zu einem einzigen Individuum, zu „einem liebevoll vereinigten und sittlichen Ganzen" (Vergl. Ettlinger S. 100), Baader wendet sich gegen die Vertragstheorie und verkündet Gottes- und Nächstenliebe sowie Verankerung des Rechts- und Pflichtbewußtseins als die wahren sozialen Bindekräfte. Von Schlegel beeinflußt ist Adam Müller; er betrachtet den Staat als einen großen lebendigen Organismus; ferner gehört in diesen Kreis der Begründer der historischen Rechtsschule Friedrich Karl von Savigny und K. L. von Haller.

Gegenüber der Selbstherrlichkeit der Vernunft und der Verachtung der Tradition unternehmen es Windischmann und Molitor, einen substanzialen, ewig fortlebenden Wahrheitsgehalt in der geschichtlichen Entwicklung aufzuzeigen; sie sind Vorkämpfer der philosophia perennis. Windischmanns unvollendetes Hauptwerk „Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte" (4 Bde. 1827—34) „stellt den ersten groß-

[1]) S. Ettlinger S. 102.

zügigen Versuch einer universalen Philosophiegeschichte im Lichte der katholischen Wahrheit dar." (Ettlinger S. 108). Von ihm wird dann viel später Otto Willmann zu seiner „Geschichte des Idealismus" (Braunschweig 1894—97) inspiriert worden sein. Schon bei Windischmann und noch mehr bei Molitor hat die Verehrung der Vorzeit und der Uroffenbarung, sowie die Anerkennung der Kirche als Trägerin und Vermittlerin der höchsten Wahrheiten einen Traditionalismus zur Folge. Bei Baader und seinem Schüler Deutinger treffen wir eine ähnliche antirationalistische Geisteshaltung auf systematischem Gebiete. Alle Wahrheitserkenntnis beruht nach Baaders Erkenntnislehre „auf Offenbarungsgläubigkeit und Autoritätswilligkeit, oder kann sich wenigstens nur auf diesem Grunde vollenden." (A. a. O. S. 111). So sehr Deutinger zeitlich bereits zu den Epigonen zu rechnen ist, so läßt sich doch seine durchgehende Verwandtschaft mit der Romantik nicht leugnen. Noch 1857 erscheint ihm Baader als „der Wendepunkt der ganzen wissenschaftlichen Bewegung der Zeit und als der wahre Vorläufer einer christlichen Philosophie." Und sein Ziel ist die „Erneuerung der Philosophie durch das Prinzip der Autorität und Freiheit." (S. 174). Die Aufklärung wollte durch autonomes, rein vernünftiges Denken die Religion konstruieren — noch in Kant und Hegel ist diese Denkweise verkörpert —, diese Romantiker aber versuchen auf dem Grunde des Glaubens die Philosophie zu erneuern. Hier tritt die Polarität der beiden Bewegungen besonders deutlich in die Erscheinung: Dort zerfasernde Vernünftelei, hier Auslieferung des Intellektes an den Glauben und die Tradition.

So begrüßenswert die Aufgeschlossenheit für Kirche und Glauben, für christliche Vorzeit und Tradition sein mochte, die Kirchenleitung hat sich trotzdem nicht mit den neuen Systemen einverstanden erklärt, obwohl sie einen wesentlichen Fortschritt bedeuteten. Wohl stellt die katholische Kirche noch kein eigenes, auf orthodoxem Boden erwachsenes Wissenschaftsgebäude den neuen Denkern gegenüber, aber ihr neuerwachendes wissenschaftliches Selbstgefühl und die nach den vorausgegangenen Stürmen wiedergestärkte Kirchengewalt gibt sich kund in der Abwehr der ihr nicht korrekt erscheinenden Lehren, indem sie dieselben zensuriert.

2. Die Rationalisten. Es ist aber bezeichnend, daß von der kirchlichen Verurteilung hauptsächlich diejenigen katholischen Gelehrten getroffen werden, welche als die Fortsetzer des Rationalismus und Kritizismus erscheinen. Die Kirche fühlte sehr wohl, daß die romantische Geisteshaltung ihr nur förderlich

sein könne, während die theologischen Rationalisten eine Gefahr bedeuteten; die Rationalisten bedeuten einen Angriff auf die grundlegende Eigenschaft der Kirche, auf ihren übernatürlichen Charakter. Indem aber zugleich durch die Zensurierung des Traditionalismus — wie ihn Louis Bautain entwickelt hatte — eine sehr bestimmte Absage an den Skeptizismus in religiöser Form vollzogen wurde, zeigte sich bereits, daß die Kirche einer mittleren erkenntnistheoretischen Linie zuneigte, die das Wertvolle beider für sich allein unhaltbaren Standpunkte vereinigte.

Unter den theologischen Rationalisten sind jene Katholiken zu verstehen, welche eine „Versöhnung der Zeitphilosophie mit dem Glauben" versuchten. Rationalisten sind sie deshalb, weil die von ihnen hochgeschätzte Philosophie eben der spezifische Rationalismus ist; sie sind es auch wegen der ihnen eigenen Tendenz, eine neue Glaubens*wissenschaft* anzubahnen. Schon die Scholastiker, nicht zuletzt Thomas von Aquin, mußten sich gelegentlich den Vorwurf des Rationalismus gefallen lassen. Es gehören in diese Gruppe jene Denker, welche unter engerer Anlehnung an die neuzeitliche Denkweise eine nichtscholastische katholische Philosophie begründen wollten. Diese Gelehrten sind von den edelsten Motiven beseelt und durchdrungen von der Absicht, eine zeitgemäße katholische Philosophie anzubahnen, eine Aufgabe, die zweifellos nicht mehr von der Hand zu weisen war, wenn auch begreiflicherweise diese ersten Versuche nicht befriedigend ausfallen konnten; begingen ja diese Männer den Fehler, die Erfahrungen und Leistungen der katholischen Vorzeit zu ignorieren, statt sich an ihnen wenigstens methodisch zu orientieren.

Wir können nur die wichtigsten Vertreter nennen: Jakob *Salat*, A. *Günther*, *Hermes*, Fr. *Michelis*, *Oischinger*, *Frohschammer*, J. *Huber*. Ebenso wie Baader hatten auch Günther und Hermes zahlreiche Anhänger. Hermes und Günther nehmen — im Gegensatz zur Romantik — vom kartesianischen Prinzip ihren Ausgangspunkt und glauben von dieser punktuellen Basis der Urgewißheit des eigenen Geistes aus die gesamte philosophische Wahrheit und den Hauptinhalt der Offenbarungslehre deduzieren zu können. Neben Descartes ist für Günther Hegel, für Hermes Kant, Fichte und Fries maßgebend. Oischinger, Frohschammer und J. Huber fallen bereits in die Zeit der neuerwachenden Scholastik; sie fordern vollständige Unabhängigkeit und Freiheit des philosophischen Forschens, ohne daß es ihnen gelingt, für ihre eigentlichen Lehren eine größere Zahl von Anhängern zu ge-

winnen. Diesen deutschen Philosophen könnte man die beiden Italiener Gioberti und Rosmini an die Seite stellen; insofern ihr sogenannter Ontologismus sich dem Ursprunge nach wenigstens nicht nur von der katholischen Vorzeit, sondern teilweise auch von der deutschen Philosophie — Hegel kommt wohl am ersten in Betracht, auch für ihre nationalistische Einstellung — angeregt sein dürfte.

3. Die Restauration der katholischen Philosophie auf der mittleren Linie einer Neuscholastik. Die beiden besprochenen Gruppen, die romantisch-, irrationalistisch-, traditionalistische und die rationalistisch-antischolastische waren nicht imstande, eine katholische Philosophie zu schaffen, welche die Anerkennung der Kirche und damit die Gewähr der Förderung und Verbreitung erhalten konnte. Die Regeneration wurde das Werk einer Richtung, welche auf die bedeutendste Blütezeit der katholischen Theologie und Philosophie zurückgriff, auf eine Periode, in welcher zum erstenmale Autorität und Freiheit, Glaube und Wissen, überrationale und rationale Erkenntnis zur Synthese zusammengezwungen worden waren, auf die Scholastik. Einen Anstoß dazu gab ja schon die Romantik durch den Kult der Tradition und des Mittelalters; das allmählich wieder auflebende kirchliche Leben und Bewußtsein in den einzelnen Ländern lenkte ebenfalls den Blick auf die ruhmvolle Vergangenheit. Von mehreren Punkten aus wird die Repristinierung eingeleitet.

In Deutschland ist zunächst die Tübinger katholische Theologenschule wegbereitend vorangeschritten, so Möhler, Staudenmeier, Kuhn, Drey, Klee. In Frankreich wirkten die Historiker Hauréau, V. Cousin, Remusat, Jourdain für Erschließung des Mittelalters, der Oratorianer Alph. Gratry schöpft seine tiefsinnigen Lehren aus Augustinus und Malebranche. In Spanien treten J. Balmes und Zenforino Gonzalez als angesehene Scholastiker auf. Am geschlossensten erscheint die neuscholastische Bewegung von Anfang an in Italien. Man ist dort fast ausschließlich auf eine systematische, für den Schulgebrauch geeignete Wiedergabe der reinen scholastischen Lehre eingestellt; die selbständige Würdigung und eigene Stellungnahme vom Standpunkt der Zeit aus tritt zurück. Dadurch wird aber die Leistung dieser Philosophen nicht beeinträchtigt, sie gehören zu den ersten und verdienstvollsten Erneuerern der katholischen Philosophie, sie treten vom ersten Augenblick an für systematische Einheitlichkeit und Geschlossenheit ein; gerade die deutschen Neuscholastiker brauchten solche Vorbilder. Die bedeutendsten

Vertreter sind: Liberatore, dessen „Institutiones philosophicae" nicht weniger als fünfundzwanzig Auflagen erlebten, Tongiorgio, Sanseverino, Taparelli und Cornoldi. In besonders hohem Ansehen stand Tomaso Zigliara, der von Leo XIII. zum Kardinal und Leiter der neugegründeten Thomasakademie ernannt wurde. Die Förderung und das Wohlwollen von seiten des Papstes gab der neuen katholisch-wissenschaftlichen Bewegung Rückgrat und Stärkung.

In Deutschland entstand eine Neuscholastik nicht etwa nur durch Importierung aus Italien, so unleugbar römische Einflüsse auch sein mögen, wie sie durch Plaßmann, Kleutgen und Commer ausgeübt wurden; der streng römisch-konservative Geist wurde gegenüber dem Rationalismus auch an den bischöflichen Hochschulen in Mainz (Heinrich Moufang, Haffner) und in Eichstätt (Morgott, Schmid, Stöckl) schon sehr früh zur Geltung gebracht; ferner nähern sich dieser Linie Theologen wie Schäzler, Glossner, Scheeben. Es hat die deutsche Neuscholastik eine gewisse Eigenart. Sie ist im Unterschied von der römischen historisch eingestellt, sie unternimmt nicht bloß eine Repristinierung, sondern sucht Aufschluß über geschichtliche Entwicklung; hatte doch die Romantik den geschichtlichen Sinn in weitesten Kreisen verbreitet. Schon der Jesuit Kleutgen, der besondere Vertrauensmann Leos XIII., ist deshalb spezifisch deutscher Neuscholastiker; er zeichnet die „Theologie der Vorzeit" in den Jahren 1853—60 und daran anschließend „die Philosophie der Vorzeit." Sein Werk enthält aktuelle Auseinandersetzungen mit den gegnerischen Anschauungen. Zeitlich neben den großen deutschen Philosophiehistorikern (Zeller, Erdmann, R. Fischer) steht Karl Werner mit seinen mehrbändigen Werken über Thomas von Aquin (1858), über Suarez (1861) und die Spätscholastik (1881—87). Albert Stöckl gebührt ebenfalls eine gewisse Anerkennung für seine Bücher über die Geschichte der Philosophie. Viel reicher, voller und exakter ist das geschichtliche Bild, welches die zweite Historikergruppe aufzeigt; hier sind zu nennen die bekannten Namen: Ehrle, Denifle, Willmann, Hertling und Bäumker. Auf diese Weise gelangte man allmählich zu einer unabhängigen, kritischen und selbständigen Auffassung gegenüber der mittelalterlichen Scholastik.

Eigene Selbständigkeit und freudige Aufgeschlossenheit finden wir schon bei dem freilich erst in der Gegenwart zu Ansehen und Einfluß gelangenden deutschbömischen Philosophen Bernard Bolzano; bekannt sind seine Verdienste um die

Erneuerung der Logik. Bolzano ist schon durch seinen priesterlichen Bildungsgang mit der Scholastik vertraut, aber er ist zugleich in der neueren Philosophie durchaus bewandert und selten belesen und erweist sich „als ein selbständiger Weiterdenker einer „philosophia perennis" im Sinne von Leibniz." (S. Ettlinger S. 196). Wie die Historiker von Windischmann bis Willmann die romantische Linie in die Scholastik einmünden ließen, so kann man in Alois Schmid den Philosophen sehen, welcher eine Versöhnung der rationalistischen Reihe mit der intellektualistischen Neuscholastik anzubahnen versuchte. Im Jahre 1862 schrieb er ein Buch über die „Wissenschaftlichen Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus neuester und gegenwärtiger Zeit." Er verfolgt darin die Absicht, „die Überzeugung sicher zu stellen, daß die scholastische und die moderne Wissenschaftsrichtung nicht in schlechthinniger Disharmonie miteinander stehen", und „daß die Vernunftwissenschaft frei sein könne, ja in ihrem ausgebildeterem Stande frei sein müsse." (Vorrede S. 3). Die fortschrittliche Richtung im Katholizismus sei bestrebt, „das scholastische Prinzip aus- und weiterzubilden durch das moderne, welches verlangt, „es habe sich das natürliche Wissen fürder auf seine eigenen Füße zu stellen und nicht im vornherein schon sich an der christlichen Glaubensautorität zu orientieren." (S. 6 u. S. 68). „Eine der Theologie ebenbürtige, kordinierte Stellung wollte schon Günther der Vernunftwissenschaft verleihen" (S. 143), das gleiche Ziel verfolgten Sengler, Schmach, Eberhard, Volkmuth; „auf besonders entschiedene und kräftige Weise ist in neuester Zeit namentlich Frohschammer für eine der Theologie ebenbürtige, freie Vernunftwissenschaft" eingetreten (S. 144). Die konservative neuscholastische Richtung dagegen fordert offenen und feierlichen Bruch mit den Prinzipien der modernen Philosophie. (S. 70). Es liegt eine gewisse Bitterkeit darin, wenn Schmid weiter schreibt Im Sinne der Scholastik „erklärt es sich von selbst, daß alle Versuche, welche die moderne Philosophie nicht mit ihrer Wurzel ausreißen wollen, mögen sie sonst auch als verdienstvolle Bestrebungen sich charakterisieren, entweder von der kirchlichen Indexzensur betroffen worden sind oder, soweit sie von dieser verschont wurden oder unbetroffen blieben, doch im Prinzipe als verfehlt erscheinen." (S. 70).

Schmid weist die Neuscholastiker darauf hin, daß das moderne Geistesprinzip auf allen Gebieten des menschlichen Kulturlebens, auf dem der Staats- und Kunstbildung ebensowohl wie auf dem der profanen Wissenschaften und der historisch-positiven Theologie, nicht bloß zerstörend, sondern auch fort-

bewegend gewirkt habe. (S. 71). Es sei vollständig verfehlt, die scholastische Wissenschaft zu verabsolutieren, sie ist eben bloß eine zeitgeschichtlich bedingte Erscheinung. „Die Scholastik und deren hervorragendste Erscheinung, das thomistische System, bilden nur ein einzelnes Glied in dem großen Organismus des geschichtlichen Geistes, können also nicht von vornherein schon als unbedingtes Maß desselben geltend gemacht werden." (S. 73). Die Scholastik wäre sehr wohl geeignet, zu einer gemeinsamen theoretischen Grundanschauung der katholischen Philosophen hinzuführen, „sobald angesichts der verschiedenen scholastischen Systeme älterer, neuerer und neuester Zeit die Notwendigkeit eines philosophisch-kritischen Standpunktes zum lebendigen Bewußtsein gebracht würde." (S. 66, auch S. 134). Nicht einem scholastischen Traditionalismus, wie er bei dem Zögling der römischen Dominikanerschule, Plaßmann, vorliegt, darf gehuldigt werden, nicht jeder Fortbildungsversuch darf schon als ein Attentat auf die früheren Schulen verketzert werden, sondern der wissenschaftliche Geist des hl. Thomas soll neu aufleben. Man müsse sich fragen, „wie er (gemeint ist Thomas von Aquin), sich fortgebildet hätte und fortbilden würde angesichts der fruchtbaren Erungenschaften ..... der neueren und neuesten Zeit." „Mit welchem Freisinne eines wahrhaft katholischen Forschers, mit welcher Milde des Urteils prüft und verwertet er nicht die Leistungen der heidnischen und mohamedanischen Systeme . .!" In der Verwirklichung dieses Geistes sieht Schmid den Beruf und die Aufgabe der heutigen und kommenden Forscher. (S. 67).

Mit Schmid stimmte Johannes von Kuhn in der Forderung der völligen Unabhängigkeit der philosophischen Erkenntnisquellen von den theologischen überein. Wie Gratry der romanische Neuaugustiner ist, so ist Kuhn der deutsche Erneuerer der Lehre des afrikanischen Bischofs. Kuhn hatte seine Ansicht in einer Kontroverse mit dem angesehenen deutschen Neuscholastiker Klemens in Münster zu verteidigen, der eine sehr traditions- und theologiefreundliche Haltung einnahm. Trotzdem ist Klemens nicht zu den römisch-konservativen Neuscholastikern zu rechnen; im Gegenteil, er war es, der einen ausdrücklichen und feierlichen Protest gegen die Richtung Plaßmanns (Vergleiche dessen „Schule des hl. Thomas") eingelegt hat.[1] Mit Klarheit und weitem Blick sah Klemens sehr frühe schon, welches Ziel sich die Neuscholastik setzen müsse. „Was wir bedürfen", schreibt er im Jahre 1847, „das ist ein Werk,

[1]) s. Schmid a. a. O. S. 65. Anm.

welches in der Weise der theologischen Summa des hl. Thomas v. A. die ganze Fülle der Wissenschaft unserer Zeit im Lichte der christlichen Wahrheit betrachtet und in sich begreift."[1] Klemens war Schüler von Windischmann; wir weisen wieder hin auf die Einmündung der von der Romantik ausgehenden Linie in die Neuscholastik. In zwei Schülern von Klemens, in Franz Brentano und Georg von Hertling vollzieht sich dann mehr und mehr die Annäherung und Verbindung mit der neuzeitlichen Philosophie. Beide werden von Trendelenburg für den Neuaristotelismus gewonnen; bei Hertling gesellt sich der Einfluß Lotzes dazu; schon in der Entwicklung dieser Philosophen verschmelzen also scholastische und außerkatholische Elemente. Die Berührung mit der in Alois Schmid gekennzeichneten Richtung wird gerade bei Hertling offenbar. Der letztere verbindet zugleich die organische Gesellschaftsphilosophie der Romantik, — für diese christliche Soziologie wurde er durch Ketteler begeistert — mit der mittelalterlichen und aristotelischen Denkweise und setzt dabei an die Stelle der irrationalistischen Erkenntnishaltung die modern wissenschaftlich intellektualistische, ohne der rationalistisch-konstruierenden Methode zu verfallen, welche gleichzeitig auch von Schmid abgelehnt wird.

4. Die Bedeutung der Thomasenzyklika vom 4. 8. 1879. Die Neuscholastik war in den einzelnen Ländern bereits eine beachtenswerte katholisch-wissenschaftliche Bewegung, als im Jahre 1879 Papst Leo XIII. die Enzyklika Aeterni Patris veröffentlichte, in welcher er zum Anschlusse an den hl. Thomas v. A. aufforderte. Man hat schon öfters der katholischen Philosophie den Vorwurf gemacht, sie sei durch Leo XIII. dogmatisch gebunden worden. Wollte aber der Papst wirklich nur eine reglementierende Verordnung für den philosophisch-theologischen Wissenschaftsbetrieb erlassen? Nein, Leos XIII. Thomasenzyklika ist eine gewaltige geistesgeschichtliche Tat, die den Ruhm des großen Papstes nur vermehren kann. Er erkannte, daß die bisherige katholische Philosophie in Thomas v. A. ihren Höhepunkt erreicht hatte; er sah zugleich, daß man sich seitdem in einer Art Epigonenstadium befinde, das leicht zu wissenschaftlicher Unfruchtbarkeit, zu kleinlichen Kontroversen und zu Irrtümern auf sachlichem Gebiete Gelegenheit gibt, und das ohnmächtig gegen Angriffe von außen ist. Wie sollten diese Gefahren anders beseitigt werden als dadurch, daß man sich um den Philosophen scharte, in dessen System die

---

[1]) S. Ettlinger S. 201.

Glanzzeit der kirchlichen Vergangenheit ihren geistigen Ausdruck und ihre wissenschaftliche Ausprägung erhalten hatte!

Leos XIII. Vorgehen hat sogar eine sehr auffallende Parallele in der gleichzeitigen nichtkatholischen Philosophie. Auch diese befand sich im Stadium des Epigonentums; sie war vielfach anderen Wissenschaften preisgegeben und hatte keinen Halt gegenüber destruktiven Tendenzen im Kultur- und Geistesleben. „Die geschichtliche Kontinuität der Philosophie war in einem solchen Maße unterbrochen, daß es notwendig war, ihre Aufgaben und Probleme [seit ungefähr 1870] neu zu bestimmen.“[1] Wie half man sich aus dieser Verlegenheit? Man nahm ebenfalls Zuflucht bei einem überragenden Denker, bei Immanuel Kant. „Der Rückgang auf Kant ist für die deutsche Philosophie von 1865—1900 zur beherrschenden Parole geworden.“[2] Daß hier der Vorgang nicht durch eine autoritative Kundgebung und obrigkeitliche Gutheißung und Förderung geschehen konnte, ist ohne weiteres klar. Es gehört zu den charakteristischen Merkmalen einer lebendigen katholischen Philosophie, daß sie durch eine organisierte soziale Gemeinschaft gedeckt und verkörpert ist; daher ihre Stoßkraft und Widerstandsfähigkeit. Die Sammlung der nichtkatholischen Philosophen und das Banner Kants hätte allein schon zu einem großzügigen Gegenzug im Interesse der Selbstbehauptung veranlassen müssen. Nicht dieser Umstand ist der Grund für Leos XIII. Enzyklika, sondern es war eine spontane Aktion des innerkatholischen Geisteslebens in autoritativer Form. Und sie hat ihre Wirkung nicht verfehlt, wie ein Blick auf die katholische Literatur der letzten fünfzig Jahre zeigt. Selbst R. Österreich gibt zu, „daß seitdem in der katholischen Philosophie ein außerordentlich reges und fruchtbares Streben zu beobachten sei.“[3]

B) Richtungen und Leistungen der Neuscholastik seit 1879

Wer die Lage der Neuscholastik im Jahre 1879 mit ihrer Stellung in der Gegenwart vergleicht, wird sich nicht des Eindruckes erwehren können, daß aus der jungen, damals mit inneren und äußeren Schwierigkeiten kämpfenden Bewegung eine ansehnliche katholisch-wissenschaftliche Geistesströmung ge-

---

[1]) S. K. Österreich in Überwegs Grundriß d. Gesch. d. Phil. IV. Teil [11]1916, 278.

[2]) Ettlinger a. a. O. S. 218.

[3]) A. a. O. S. 631 (in d. 12. Aufl. 1923). Vergl. dazu auch die Darstellung der »geistigen Bewegung im Anschluß an die Thomasenzyklika« v. Th. M. Wehofer im Jahrbuch d. Leogesellschaft. Wien 1897, 95 ff.

worden ist, die selbst in anderen Lagern beachtet und geachtet wird. Es gibt wieder eine selbständige katholische Philosophie neben den übrigen weltanschaulichen Richtungen. Die Neuscholastik hat bewiesen, daß die katholische Kirche philosophiefreundlich und wissenschaftsfördernd ist und hat so beigetragen zu einer höheren Einschätzung des Katholizismus.

1. Die Philosophiehistoriker. Die Leistungen der Neuscholastik liegen zunächst auf historischem Gebiete. Der geschichtlichen Erforschung des Mittelalters verdankt sie in erster Linie die Neubegründung ihres Ansehens in der gelehrten Welt. Man vergleiche einmal dieses neue Schaffen mit der Geschichtsschreibung in der Zeit Zellers, Prantls, J. E. Erdmanns, R. Fischers und Heinrich Ritters! Zweifellos haben diese Männer die größten Verdienste sich erworben; aber die patristischen und scholastischen Denker wurden geradezu ignoriert, ein Jahrtausend abendländischer Kultur verkannt. Es ist historisch-philosophischer Skeptizismus, wenn man annimmt, in den vielen Jahrhunderten des Mittelalters sei nichts zur Lösung der brennenden Menschheitsfragen beigetragen worden. Und es bedeutet eine kulturelle Tat, wenn die Neuscholastik durch ihre exakten Forschungen diesen Vorwurf zurückgewiesen hat. Sie haben zugleich die Geschichtsschreibung wieder zu einer echt philosophischen Disziplin gemacht; das mittelalterliche Geistesleben sieht man jetzt als organisches Glied einer kontinuierlichen Entwicklung; es gibt uns dankenswerte Anregungen für die systematische Arbeit. „Die Scholastik besitzt in der Geschichte ihrer Vergangenheit ihre beredteste Empfehlung und die sicherste Anleitung zu ihrem Ausbau", schreibt Kardinal Ehrle S. J. im Jahre 1883.[1] Einer der bedeutendsten Forscher der Gegenwart, Martin Grabmann, bestätigt dies: „Die vertiefte geschichtliche Erkenntnis der Philosophie des Mittelalters gibt einmal den rechten Maßstab zur Bewertung und Beurteilung dieser Philosophie, gewährt sodann wertvolle Licht- und Richtpunkte für die systematische Darstellung der christlichen Philosophie und zeigt uns endlich auch den Weg zur Weiterbildung und zur Verwertung der scholastischen Philosophie für die philosophischen Fragen und Kämpfe der Gegenwart."[2] In diesen Worten ist eine deutliche Absage gegen jeden unfruchtbaren Historismus enthalten. Der führende Forscher ist Klemens Bäumker, der Begründer und Leiter des angesehenen Unternehmens der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" (Texte und Unter-

[1]) Zeitschschrift f. Theologie 1883, 3.

[2]) Der Gegenwartswert der geschichtl. Erforschung d. mittelalterl. Philos. Wien 1913. S. 11.

suchungen Münster 1891 ff.), der Verfasser der patristischen Philosophie und christlichen Philosophie des Mittelalters (in der Kultur der Gegenwart I, 5, 2. Aufl. 1913) und des „Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts“ (Beiträge III, 2, 1918). Neben ihm steht der scheinbar in unseren Tagen etwas vergessene Otto Willmann mit seiner „Geschichte des Idealismus“ (3 Bde. Braunschweig 1907). Unter den Lebenden ist wohl M. Grabmann der bedeutendste. An seiner Seite stehen Matthias Baumgartner, Josef Anton Endres († 1923) und Artur Schneider, ferner L. Baur, B. Geyer. Von den nichtdeutschen Neuscholastikern seien P. Mandonet, Gilson und M. de Wulf genannt. Man hält die erarbeitete historische Basis sogar schon für breit genug, um eine geistesgeschichtliche Würdigung und Wertung der mittelalterlichen Weltanschauung überhaupt zu versuchen. Es geschieht dies durch A. Dempf in seinem Werk: „Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung.“ (München u. Berlin 1925).

Es wäre verfehlt, zu glauben, die Neuscholastik sei in ihrer Systematik eintönig und uniform. Vielmehr lassen sich zwei Richtungen unterscheiden: die konservative und die fortschrittliche.

2. Die konservativen Schulen. Die konservative Neuscholastik hat ihren Hauptsitz in den geistlichen Lehranstalten Italiens, speziell Roms und in den Ordensschulen. Wir erinnern an schon oben genannte Namen. Zwei bedeutende Unternehmungen wurden durch die Thomasenzyklika bei den Jesuiten begonnen, nämlich die „Philosophia Lacensis“ und der „Cursus philosophicus.“[1] Der letztere umfaßt sechs Bände; die Autoren sind: „plures philosophiae professores in Collegiis Exaetensi et Stonphurstensi S. J.“ Viel größer und umfassender ist die Sammlung Philosophia Lacensis angelegt. Mitarbeiter sind Theodor Meyer, Tilmann Pesch, der ja auch durch sein Buch „Die großen Welträtsel, Philosophie der Natur“ (1883, ²1892) bekannt ist, Jos. Hontheim und Viktor Cathrein. Cathreins deutsches Werk „Moralphilosophie. Eine Wissenschaft der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung“ (Freiburg 1890, ⁵1911), genießt mit Recht allgemeines Ansehen. Großen Einfluß übte als Kulturphilosoph der Dominikaner P. Albert Maria Weiß aus. Der konservative Standpunkt zeigt sich in den neueren Lehrbüchern von Reinstadler, Gredt, Donat, Willems, Commer, Schmid, Sachs, Grimmich, in den Schriften von Ceslaus Schneider, Gundislav Feld-

---

1) Vergl. z. folgendem Wehofers erwähnten Aufsatz im Jahrb. d. Leogesellschaft. S. 114 ff.

ner, Kiß u. a.[1] Reiche Anregungen empfing nach Wehofer der edle österreichische Sozialpolitiker Freiherr von Vogelsang. „Mit Freiherr von Vogelsang ehren wir nicht nur den christlichen Sozialpolitiker, sondern auch den eifrigen Schüler des hl. Thomas, der er durch den Ordensgeneral der Dominikaner, P. Frühwirth, geworden!" (A. A. O. S. 119). Eine Stütze finden die Konservativen in der ebenfalls neue Regsamkeit aufweisenden Theologie. Fr. Diekamp z. B. bekennt, daß er sich möglichst enge an den hl. Thomas anschließen wolle.[2] Man ist in diesen Kreisen mit Ehrle der Überzeugung: „Die Scholastik ist als Wissenschaft für jeden gläubigen Denker die Philosophie und die Theologie."[3]

Man darf die Leistungen der konservativen Schule durchaus nicht gering schätzen; sie will nicht bloß das Mittelalter repristinieren, sondern aktiven Anteil nehmen an der philosophischen Arbeit der Gegenwart. Kardinal Ehrle gibt selbst zu, daß die Wiederaufnahme der Scholastik über diese hinausdrängt: „Wir müssen uns eben", schreibt er, „mit unserer christlichen Philosophie nach dem Beispiel der großen Lehrer des 13. und 16. Jahrhunderts mitten in das Geistesleben unserer Zeit stellen, sie kennen, um ratend und belehrend einzugreifen." Und es „muß mit dem Betrieb der philosophischen Disziplinen akatholischer Schulen Fühlung genommen und bewahrt werden."

3. Die fortschrittlichen Schulen. Wird das Programm verwirklicht, das Ehrle in diesem Satze aufgestellt hat, dann wird die konservative Schule unbemerkt in die Linie der Fortschrittlichen einmünden, welche sich von der ausschließlich scholastischen Form zu emanzipieren bemüht sind und auch tatsächliche Weiterbildungsversuche aufweisen können. Diese Gelehrten sehen ein, „daß die scholastische Methode die Gefahr, sich in begriffliche, spitzfindige Verstiegenheiten zu verlieren, sich gegen die Aufarbeitung neuen Stoffes und überhaupt gegen den Fortschritt zu verschließen und in dogmatischer Gebundenheit die Beweglichkeit und Blickfreiheit für Problemstellungen zu verlieren, in sich schließt."[4] Die selbständige deutsche Neuscholastik gehört von Anfang an zu den Fortschrittlichen. Wir haben schon von Klemens gesprochen; selbst Stöckl warnt davor, die neuere Wissenschaft speziell die

[1]) In der Gegenwart genießen besonders Ansehen Donat, Urraburu, Franzelin, Inauen u. a.
[2]) Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas I. Bd. Münster 1917, V.
[3]) Grundsätzliches z. Charakteristik d. neueren und neuesten Scholastik. Freiburg 1918, 1.
[4]) Vergl. B. Jansen, die Bedeutung der Scholastik für die Metaphysik. In den Phil. Monatsheften der Kantstudien, 2. Jahrgang 3./4. H. 1926, S. 100.

der Natur zu ignorieren.[1] Der Einfluß des Spaniers Balmes, dessen Philosophie ins Deutsche übersetzt wurde und in hohem Ansehen stand, spornte ebenfalls zur Weiterarbeit an. Neben Stöckl stand zeitlich G. Hagemann. Seine Lehrbücher haben sehr gewonnen durch die Neubearbeitung von Adolf Dyroff und J. Endres. Es ist nicht möglich, alle Vertreter aufzuzählen, welche im Geiste der fortschrittlichen oder konservativen Richtung gebräuchliche Lehrbücher verfaßten.[2]

Aber zwei Männer müssen als fortscrittliche Neuscholastiker eigens erwähnt werden: Konstantin Gutberlet in Deutschland und Desiré Mercier in Belgien. Sie stehen bewußt im Gegensatz zu den Vorsichtigen und Mißtrauischen. Gutberlet will bei der Abfassung seines Lehrbuches der Philosophie „ein besonderes Augenmerk auf die Versöhnung der modernen Wissenschaft mit der christlichen Weltanschauung" richten. Er schreibt: „Wir haben versucht, Altes und Neues miteinander in Einklang zu bringen, wobei wir uns im voraus auf Widerspruch von beiden Seiten gefaßt machen." (Naturphilosophie Münster 1885. Vorw.) Nova et vetera ist aber ebenso entschiedene Devise der Löwener Schule, deren Haupt Kardinal Mercier ist. „Die alten Prinzipien mit den neuen Tatsachen zu verschmelzen, gilt dieser Schule als das Ziel ihres Denkens und Strebens."[3] An Mercier sind anzuschließen de Wulf, de Nys, Deploige und G. Sentroul, der den streng vernunftgemäßen und wissenschaftlichen Charakter" der Neuscholastik betont. (Siehe Ettlinger a. a. O. S. 300). Großes Ansehen genießt der Pariser Thomist Jean Jacques Maritain; ein beachtenswertes Werk über die Metaphysik hat der Jesuit P. Pedro Descoqs begonnen: „Institutiones metaphysicae. Eléments d'ontologie, Tomus I." (Paris 1925); „die Behandlung des traditionellen Stoffes trägt durchaus persönlichen Charakter, überall treten uns neue Fragestellungen und neue Lösungsversuche entgegen."[4] Bedeutend sind besonders auch die Leistungen Maréchals.

Gutberlet und Mercier haben sich eingehend mit Psychologie und deren Beziehungen zur Physiologie beschäftigt. Ihnen folgt neuestens in Italien Anton Gemelli, der durch die Pflege der Experimentalpsychologie — ein Gebiet, auf dem schon länger katholische und nichtkatholische Forscher zusammenarbeiten — einen Namen hat. Er versucht „eine Synthese zwischen Neu-

---

1) Geschichte d. neueren Philosophie. Mainz 1883, S. 472.

2) Überweg-Österreich spricht von der auffallend großen Zahl lehrbuchartiger Darstellungen. 12. Aufl. 1923, 631. Dort sind die Werke auch aufgeführt.

3) J. Hessen, die phil. Strömungen d. Gegenwart 1923, 12.

4) Siehe Phil. Jahrb. d. Görresges. 39. Bd. 1. H. Fulda 1926, 74 f.

vitalismus und teleologisch-theistischer Weltanschauung." (Ettlinger S. 300). Dabei hat Gemelli gegen zwei Fronten sich zu wehren: gegen die nichtkatholische italienische Philosophie und gegen den „Dogmatismus der Konservativen", z. B. De Maria, De Mandato, Zigliara, Lepidi, Lorenzelli.[1] „Wenn nicht alle Zeichen trügen, ist die italienische Neuscholastik, die unter Führung Gemellis in gewaltigem Vormarsch begriffen ist, dazu berufen und befähigt, eine Wiedergeburt der italienischen Philosophie herbeizuführen und zwar herbeizuführen im christlichen Sinne. Zuvor bleibt ihr ein gewaltiger Kampf zu bestehen mit dem Neuhegelianismus, der die fähigsten Kämpfer und die fruchtbarsten Literaten um seine Fahne geschart hält." (Christ. Schreiber S. 458).

Die fortschrittliche Richtung hat uns das neueste deutsche Lehrbuch der „Metaphysik"[2] geschenkt. Es ist verfaßt im „engen Anschluß an die philosophia perennis des hl. Thomas v. A." (S. V.) Bei L. Baur können wir am besten die Eigenart der „fortschrittlichen" Partei beobachten. Sie strebt eine Verschmelzung der aristotelisch-thomistischen Grundlehren mit der modernen Wissenschaft an; sie gibt viele scholastische äußere Formen preis. Aber sie blickt bei ihrer Arbeit stets auf die Theologie — und ist bemüht, mit den theologischen Begriffen zu harmonisieren. Baur sagt selbst, daß er die „Harmonie und Synthese der Vernunftwahrheiten und der dogmatischen Wahrheiten ersichtlich" (S. V.) machen wolle; die traditionellen philosophischen Begriffe sollen als Gefäße für den Ideengehalt der Offenbarungswahrheiten dienen.

Man bekommt den Eindruck, daß den beiden Richtungen der Neuscholastik die Philosophie in vieler Hinsicht als eine Stützungswissenschaft der scholastisch-thomistischen Theologie erscheint. Die Begriffe der letzteren hält man für unantastbar und läßt sich durch Rücksichten auf diese althergebrachten Termini leiten. Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß man im neuscholastischen Lager die Selbständigkeit der Philosophie anerkennt, daß die philosophische Wissenschaft manche erfreuliche Förderung von der Neuscholastik erfährt, daß man ernstlich eine Fühlungnahme mit den modernen Wissenschaftsergebnissen sucht. Aber all das kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir hier keine originäre, autonome und unabhängige Wissenschaftsbewegung vor uns haben. Die Neuscholastik sagt selbst, daß sie Hilfswissenschaft der bis-

---

[1]) S. Chr. Schreiber, Das erkenntnistheoretische Problem in der neuesten ital. Literatur. In d. Festschrift Georg v. Hertling z. 70. Geburtstag v. d. Görresgesellschaft Kempten. 1913, 455.

[2]) L. Baur. Metaphysik. Kempten u. München 1922.

herigen katholischen Glaubenswissenschaft sein und auch bleiben will. Sie glaubt gerade als solche auch die Bedürfnisse des Katholiken nach einer „natürlichen" Weltanschauung befriedigen zu können. Mit diesen Feststellungen fällen wir kein Werturteil, sondern kennzeichnen nur die tatsächlichen Verhältnisse.

C) Die Wendung zur katholischen Wissenschaftsphilosophie

Zur Neuscholastik gehören streng genommen nur jene Denker, die eine Repristination der Scholastik, welche in Thomas v. A. ihren Höhepunkt erreichte, anstreben. Das Ziel der Repristination besteht in der Erneuerung und Auffrischung der alten Scholastik unter Verwertung der Ergebnisse der modernen Wissenschaft. Die Neuscholastik liegt so auf der gleichen Linie wie die Repristinationsbewegung des 16. Jahrhunderts. Die aristotelisch-thomistische Scholastik im 13. Jahrhundert muß als originelle, eigengeartete Bewegung in der philosophischen Entwicklung anerkannt werden; aber die Erneuerungsversuche des 16. und des 19. Jahrhunderts erscheinen uns nicht als ein novum in der Reihe der Bestrebungen, der katholischen Weltanschauung eine charakteristische philosophische Ausprägung zu verschaffen. Es bahnt sich jedoch eine neue Ausdrucksform an. Wir meinen damit die katholische Wissenschaftsphilosophie.

Bevor wir ihr inneres Wesen untersuchen, müssen wir Philosophen nennen, die heute zur Neuscholastik gezählt werden, bei denen sich aber doch viele Momente finden, welche den neuscholastischen Rahmen sprengen. Diese Denker lassen sich bei der kritischen Revision der thomistischen Lehren nicht durch Rücksichten auf die theologische Wissenschaft leiten; sie ignorieren im allgemeinen etwaige theologische Konsequenzen. Ihre Begriffe werden primär durch philosophische Interessen bestimmt. Es ist nicht notwendig, daß dieser Umstand den einzelnen Vertretern bewußt wird. Bei vielen lassen sich auch nur bescheidene Aufsätze einer solch konsequenten Stellungnahme vorfinden; aber sie liegen in der Linie. Von Ausländern könnten wir Gemelli und de Wulf anführen. Vollzieht Gemelli wirklich eine innere durchgreifende, das ganze System durchwaltende „Synthese des Neuvitalismus mit der theistisch-teleologischen Weltanschauung", dann wird er zu einer selbständigen Lebensphilosophie kommen. De Wulf fordert entschieden (wie Ch. Sentroul) die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Philosophie gegenüber der Theologie und gibt die Mög-

lichkeit zu, daß ein Katholik sich auch an andere Philosophien anschließen kann. (Hessen S. 12).

Die führenden katholischen Philosophen in Deutschland sind gegenwärtig Josef Geyser und B. W. Switalski — neben ihnen steht M. Grabmann als Historiker. K. Österreich schreibt: „Unter den neuthomistischen Denkern ist der bedeutendste und mit der modernen Philosophie am meisten Fühlung aufweisende Josef Geyser." (A. a. O. S. 628). Das Urteil des außerhalb der katholischen Philosophie stehenden Gelehrten wird bestätigt von M. Ettlinger, der in seiner „Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart"[1] sich folgendermaßen äußert: „Unter den zeitgenössischen Vertretern der Neuscholastik in Deutschland hat am allseitigsten und selbständigsten Jos. Geyser eigene Systematik erarbeitet." (S. 315). Geyser ist der entschiedenste Neuaristoteliker in der heutigen katholischen Philosophie sowohl in der Erkenntnislehre wie in der Psychologie und Seinsphilosophie, Gebiete, die von ihm alle wesentlich gefördert wurden. War er früher veranlaßt, den Anthropologismus und Psychologismus zu bekämpfen, so ist er heute der Verteidiger des Intellektualismus. Ihm verdanken wir die Auswertung der Phänomenologie für die seinstheoretische objektivistisch-intellektualistische Erkenntnislehre.

Auch bei Switalski steht das Erkenntnisproblem im Mittelpunkte des Interesses. Er scheint uns auf eine Verbindung des seinstheoretischen Objektivismus mit dem Apriorismus hinzusteuern, verrät Aufgeschlossenheit gegenüber Kant und Neukantianismus, gewinnt dabei, von augustinischen Gedanken inspiriert, einen metalogischen Standpunkt, so daß er vom objektivistischen Intellektualismus zum theozentrischen Idealismus fortzuschreiten vermag. Auch Husserls und der Phänomenologie Verdienste anerkennt Switalski, dabei immer die eigene Linie mit sicherem Takte wahrend.

Der reformierenden neuscholastischen Gruppe sind in Deutschland vielleicht noch zuzurechnen Josef Engert und Josef Schwertschlager, der, von der Naturwissenschaft herkommend, ganz ähnlich wie nichtkatholische Philosophen den kritischen Realismus und die induktive Metaphysik fordert und in wertvollen Arbeiten auch fördert, ferner M. Honecker, der in seinem Werke „Gegenstandslogik und Denklogik" (Berlin 1921) selbständige Wege einschlägt, ferner die katholischen Psychologen, von denen die bedeutendsten neben Geyser Josef

[1]) Kempten 1924.

Fröbes S. J. und Joh. Lindworsky S. J., sowie A. Dyroff und M. Ettlinger sind.[1]

Auf dem Gebiete der praktischen Philosophie sind Michael Wittmann und Joh. P. Steffes die ersten, welche es gewagt haben, die entsprechenden Problemkreise ganz anders anzufassen als die Scholastik. Beide wurden zu ihrem neuen methodischen Vorgehen durch die nicht ganz unberechtigten Angriffe der Gegner auf das traditionelle Verfahren veranlaßt. Wie Wittmann in seiner „Ethik des Aristoteles" (Regensburg 1920)[2] über die Scholastik hinaus auf deren Gewährsmänner zurückgreift, so nimmt die Beschäftigung mit neuzeitlichen Systemen einen ganz umfangreichen Teil seines Buches ein; zugleich kommt er durch seine teleologische Wertethik der Gegenwartseinstellung sehr nahe. Wie bei Switalski, so wird es auch bei ihm in vorteilhafter Weise deutlich, daß er Hertlingschüler ist. Hertling'sche Ideen trifft man auch in der Schrift: „Die Staatsauffassung der Moderne" (1925) von J. P. Steffes, der eine glückliche Vereinigung der romantischen und scholastischen Gesellschaftsphilosophie (wie schon Hertling) anstrebt. Seit dem Kriege wendet man überhaupt der Sozialphilosophie gesteigertes Interesse zu, besonders Jos. Mausbach und O. Schilling. Zahlreich sind die mehr publizistischen Literaturerscheinungen. Erwähnung verdienen hier auch die historischen Arbeiten Tischleders über die Staatslehre des hl. Thomas und Leos XIII. sowie H. Rommens „Staatslehre des Franz Suarez" (München Gladbach 1926).

J. P. Steffes hat erkannt, daß in der Religionsphilosophie das traditionelle Vorgehen unzulänglich geworden ist. Diese Disziplin ist eigenwertig und selbständig; sie darf nicht zu einem Annex der Apologetik herabgedrückt werden. Solche Gedanken entwickelt er im Vorwort seines Buches „Religionsphilosophie" (München-Kempten 1925). Steffes strebt „erstens eine allseitige Phänomenologie, sowie eine allgemeine Wertung der religiösen Erscheinungsformen zu bieten, zweitens die philosophische Rechtfertigung der Religion in erkenntnistheoretischer und metaphysischer Hinsicht zu untersuchen und endlich drittens über die dynamischen und funktionellen Ausstrahlungen der Religion im kulturellen, sozialen und persönlichen Leben zu handeln." (A. a. O. S. 27). Um die gestellte Aufgabe zu lösen, wird sich die neuscholastische Er-

---

[1]) Bekannte nichtdeutsche katholische Psychologen sind neben Mercier und Gemelli, Michotte, Prum, Peillaube, Aveling. (s. Grabmann S. 67 f.)

[2]) Vergl. zur Ergänzung H. Meyer, Platon und die aristotelische Ethik. München 1919. H. Meyer ist zugleich der beste Kenner der antiken Philosophie unter den Katholiken. Wir verdanken ihm »Die Geschichte der alten Philosophie.« 1925.

kenntnislehre eine Erweiterung gefallen lassen müssen. „Die dialektisch-thomistische Denkmethode wird in Zukunft ein energisches Eingehen auf phänomenologische und kritische Denkformen anstreben müssen.“ (S. 25). Wenn Steffes versichern zu müssen glaubt, auf diese Weise werde „die scholastische Linie“ nicht überschritten, so geschieht dies um die vorsichtigen, schelerfeindlichen Kreise zu gewinnen. Denn gerade bei Scheler und R. Otto macht er große Anleihen. Das auffällige und eigens hervorgehobene Bekenntnis zur „scholastischen Linie“ beeinträchtigt Steffes' Leistung sehr. Zwischen Scheler'scher und scholastisch-thomistischer Religionsphilosophie kann es keinen Kompromiß geben. Trotz eines gewissen, künstlichen und unausgeglichenen Eklektizismus kommt aber dem Buche die angedeutete Stellung in der neuesten Entwicklungsreihe zu.

Die soeben angeführten Denker verdienen nicht mehr im vollen Sinne den Namen Neuscholastiker. Ihre Intention richtet sich wohl auf eine Neublüte der katholischen Philosophie unter besonderer Anlehnung an die Scholastik, aber nicht auf eine Erneuerung der Scholastik. Sie stehen auf dem Boden der heutigen Wissenschaften, bejahen deren Ergebnisse und suchen von diesem Boden aus einen wissenschaftlichen Ausdruck der katholischen Weltanschauung. Von der Scholastik entnehmen sie oft nur die philosophisch zu sichernden Grundlehren des christlichen Glaubens, allerdings meist in spezifisch thomistischer Formulierung. Dabei ergeben sich auf weiten Gebieten der Erkenntnislehre und der Metaphysik überraschende Ähnlichkeiten der scholastischen Gedanken mit neuesten wissenschaftlichen Lehren. Man kann sogar die Auffassung vertreten, die Scholastik sei eine besondere, durch historische Faktoren bedingte Art der seinstheoretischen Wissenschaftsphilosophie. Wird sie ihrer zeitgeschichtlichen Formen und ihrer romanisch-mittelalterlichen Eigenart entkleidet, dann wird sie ohne weiteres in den Kreis der modernen Wissenschaftsphilosophie eintreten müssen oder sie wird eben spezifisch scholastisch bleiben und der Isolierung anheimfallen; denn Formen besitzen nur zeitliche Bedeutung, sie sterben und vergehen wie die Zeiten und Völker. Das Kennzeichen für neues Leben sind neue Formen. Und eine neue reformierende Lebenswelle erwartet man gerade vom Katholizismus.

Voraussetzung ist nun allerdings die Anerkennung zweier grundlegender philosophischer Denkweisen: der Wissenschaftsphilosophie und der Lebensphilosophie. Es ist hier nicht der Ort, diesen Unterschied eingehend zu behandeln und zu recht-

fertigen. R. Müller-Freienfels hat diese Unterscheidung bei der Betrachtung der „Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen“ (Berlin 1923) angewandt und durchgeführt. Wir erinnern uns noch lebhaft, wie Kl. Bäumker in seinem Kolleg ausdrücklich auf die Originalität dieses Buches hingewiesen hat.

Uns interessiert in diesem Zusammenhange vor allem, was Müller-Freienfels unter Wissenschaftsphilosophie versteht. Hören wir ihn selbst: „Die Wissenschaftsphilosophie will zunächst eine Philosophie der Wissenschaft sein, sie will ausgehen von den Einzelwissenschaften, in denen sie die festesten Fundamente für alles synthetische Denken zu finden glaubt, sie hofft besonders durch Aufdeckung der logischen Struktur der bestehenden Wissenschaften, die festen Gesetze für alle menschliche Erkenntnis zu gewinnen. Deshalb will sie auch die Philosophie als Wissenschaft betreiben, sie will die strenge Methodik, die den Einzelwissenschaften zu so wertvollen Ergebnissen geführt hat, auch in der Philosophie beibehalten und glaubt so allein der Philosophie jene innere Festigkeit und Verläßlichkeit geben zu können, die in der nachkantischen Philosophie gefehlt hatte. Deshalb ist die Methode der meisten Wissenschaftsphilosophen streng rational, nur das Denken in seiner „reinen“ Form wird als Erkenntnismittel zugelassen und selbst jene Wissenschaftsphilosophen, die von der sinnlichen Erfahrung ausgehen, streben doch zu einem Rationalismus hin.“ (A. a. O. S. 6).

Es ist durchaus nicht notwendig, Müller-Freienfels in allen Einzelheiten seines Buches zuzustimmen, aber die Einführung des Begriffes der Wissenschaftsphilosophie und deren Kennzeichnung erscheint uns durchaus zutreffend. Wer könnte nun leugnen, daß diese Merkmale auch bei der Neuscholastik besonders bei den wirklich fortschrittlichen Vertretern angetroffen werden? Eine Neuscholastik, die es ernst meint, wird notwendig zur modern-katholischen Wissenschaftsphilosophie sich umbilden. Sie wird den Primat der Seinsphilosophie bezw. der Seinsmetaphysik und die streng wissenschaftlich-rationale Erkenntnistheorie beibehalten; sie wird sich, dem Neukantianismus folgend, um eine Logik des Sollens bemühen u. die Religion nicht mehr so ausschließlich für die Apologetik reservieren. Als Vorbereiter einer geschlossenen wissenschaftsphilosophischen Systematik nennen wir auf nichtkatholischer Seite Trendelenburg, Ed. v. Hartmann, Wundt, Paulsen, als deren Verfechter in der Gegenwart: Kulpe, Driesch, Becher, Messer.

Die Ansätze zu einer katholischen Wissenschaftsphilosophie

zeigen sich nicht erst bei den reformierenden Neuscholastikern von heute, sondern gehen zurück bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts. Wir haben oben gesprochen von katholischen Rationalisten. A. Schmid brachte als erster diese Richtung in ein korrektes Verhältnis zur kirchlichen Orthodoxie. Er bejahte offen, freudig und ehrlich die moderne Wissenschaftsentwicklung und bekannte sich zugleich zur stets sich verjüngenden philosophia perennis.

Wenn wir an A. Schmid Engelbert L. Fischer und Karl Braig anreihen, so soll damit nicht behauptet werden, daß sie von ihm abhängig sind. In die Neuscholastik lassen sie sich schwerlich einspannen. E. L. Fischer will ebenso sehr wie moderner auch katholischer Philosoph sein. Er nimmt lebhaften Anteil an den seine Zeit bewegenden philosophischen Problemen und verbindet stets mit seinen Arbeiten die Absicht, die Vereinbarlichkeit von neuzeitlichen Wissenschaftsergebnissen und katholischem Glauben darzutun, nie zurückschreckend vor kühnen und neuen Aufstellungen. Fischer fordert von jedem Philosophen, nicht zuletzt vom christlichen „die nötige wissenschaftliche Unbefangenheit und Objektivität der Forschung."[1] Nur so wahren wir die „Selbständigkeit der Vernunftwissenschaft, die sich auf die erfahrungsmäßige Wirklichkeit stützt",[2] deren eigentliches Ziel aber eine „Theorie von den Postulaten des die Erfahrung zu begreifen suchenden Denkens" ist. (S. 44). Als Erkenntnistheoretiker hat der Würzburger Philosoph eine gewisse Entwicklung durchgemacht, indem er mehr und mehr von dem erkenntnistheoretischen Idealismus abschwenkte und „einen neuen Standpunkt zu gewinnen" suchte, den er absichtlich und ausdrücklich als „kritischen Realismus" bezeichnet unter Betonung der Mängel der aristotelischen Lehre. (Vergl. Vorrede a. a. O. S. IV. und S. 383 ff u. S. 299 ff). Seine abschließende Weltanschauung bietet Fischer in der „Überphilosophie" (1907).[3]

Ein ebenso selbständiger Denker ist K. Braig. Bei ihm finden sich, zumal in der Erkenntnislehre, deutliche Einflüsse Herm. Lotzes. Güttler meint sogar, er könne auch an Lotze angereiht werden. (A. a. O. S. 61). Lotzes Gedanken sollen dazu dienen, den „noetischen Realismus"[4] zu sichern. Die Verwertung des Neuen zur Vertiefung des Alten und die Beach-

---

1) E. L. Fischer. Die Grundlagen der Erkenntnistheorie. Mainz 1887. S. 27. Anm. 2.

2) S. 24. u. 28.

3) Verhältnismässig eingehend würdigt K. Güttler diesen Gelehrten in d. »Einführung in d. Gesch. d. deutschen Philos. s. Hegel« 1921, 62.

4) S. Braig, Vom Erkennen 1897, 9.

tung der Vorzeit müssen zusammentreten.[1] Uns kommen Braigs noetische Lehren nicht so fremd vor; gut zwanzig Jahre vor ihm hat Hertling in ähnlicher Weise bereits bewußt einen „kritischen Realismus" grundgelegt, ebenfalls unter Anregung Lotze's. Für Braig ist das „Selbstbewußtsein die erste und ursprünglichste Erkenntnisquelle."[2] „Zu den wichtigsten objektiven logischen und ontologischen Begriffen, deren psychisches Potential im Fundus unserer Selbsterkenntnis liegt, gehören: Sein und Dasein, Existenz und Realität, Wesen, Wirken, Zweck, Kraft, Dinge mit Eigenschaften, Substanzialität, Bewegung und Ruhe, Gesetz, Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit, Einheit und Vielheit, Raum und Zeit.„ (ebenda.) Man höre, wie er sich die logische Realisierung denkt: "Die Sinneserkenntnis kommt dadurch zustande, daß für eine abgeschlossene Reihe von Akkusativen, die in Abhängigkeit von einander stehen, ein erster regierender Nominativ gesucht und das Subjekt als das Normativ gefunden wird, das die Kette zusammenhält, wie sie im letzten regierten Akkusativ, dem x, dem Nichtich, dem Außendinge zusammenläuft." (S. 158). Wenn man Braig liest, so bekommt man den Eindruck, daß er ernstlich mit den Problemen ringt und eine entschiedene, konsequente Auseinandersetzung mit gegnerischen Anschauungen erreichen will und zwar im Interesse einer gediegenen, unanfechtbaren katholischen Philosophie.

Der katholische Kritizist des letzten Dezenniums ist Kaspar Isenkrahe. Bekannt sind ja seine scharfsinnigen Ausführungen über „Das Endliche und das Unendliche" (Münster 1915), seine „Untersuchungen über das Endliche und das Unendliche mit Ausblicken auf die philosophische Apologetik" (3 Hefte, Bonn 1920), ferner seine Kritik des kausalen und des Kontingenz-Gottesbeweises in dem Werke „Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises" (Kempten u. München 1916). Daß er Einfluß auf die eigentliche Neuscholastik ausgeübt hat, wird niemand abstreiten können. Er hat wenigstens teilweise den Anstoß zu den gegenwärtigen Kontroversen über die Kausalität und den seinsphilosophischen Gottesbeweis gegeben. Den Neuaugustinianer Hessen hat er veranlaßt — selbstverständlich ohne es zu wollen —, sich auf die „wert- oder kulturphilosophische Religionsbegründung" zu stützen. Es darf nicht übersehen werden, daß Meinungsverschiedenheiten selbst in grundlegenden Fragen sehr wohl fördernd auf das philosophische Schaffen wirken können, wie es

---

[1]) Vergl. Braig, Vom Denken 1896 im Vorwort.

[2]) S. Vom Erkennen S. 155.

in der Tat der Fall ist. Die katholische Philosophie ist doch noch etwas mehr als bloße ungestörte Übermittlung eines unantastbaren Schulsystems, sie ist auch wissenschaftliche systematische Forschungsarbeit.

Noch drei Denker könnten hier eingestellt werden. Da sie sich nicht mehr zum Katholizismus bekennen, gehören sie streng genommen nicht mehr hieher. Wir meinen Hertlings Vetter Franz Brentano, dann August Messer und Joh. M. Verweyen. Die allgemeine Bedeutung Brentanos zu würdigen, maßen wir uns nicht an. Wie allen Neuaristotelikern eignet ihm scharfe begriffliche Exaktheit. Die katholische Philosophie muß ihm dankbar sein für sein Eintreten für den wissenschaftlichen Theismus, der in der „theistischen Metaphysik" — nach ihrer Veröffentlichung — eine eindrucksvolle Darstellung findet. Nicht bloß auf dem Umwege über die Phänomenologie, sondern auch direkt dürfte Brentano auf manche Neuscholastiker eingewirkt haben. Der neuthomistische kritische Realismus hat in Messer einen wertvollen Bundesgenossen, der sich auch gegenüber der ausschließlich naturwissenschaftlichen Betrachtung in der Metaphysik für die Rechte der Teleologie einsetzt und zugleich angesehener Psychologe ist. Joh. M. Verweyen hat des öfteren seine Vertrautheit mit der mittelalterlichen Philosophie bewiesen. Freilich in der Religionsphilosophie, welche zugleich seine Metaphysik enthält, kann man nicht mehr mit ihm gehen, da er die Religion durch den „idealistisch kosmischen Monismus" ersetzen will. Eine Auseinandersetzung wäre wohl ertragreich. Die drei genannten Gelehrten stehen der katholischen Philosophie und Religion mit Verständnis und Wohlwollen gegenüber.

Ganz besonders muß aber Graf Georg von Hertling als Vertreter der beginnenden katholischen Wissenschaftsphilosophie genannt werden. Mit ihm und seinen Anschauungen will sich diese Schrift eingehender befassen. Hertling ist ein eigenartiger und selbständiger katholischer Philosoph; er kommt von Trendelenburg und von Lotze her. Um die Berechtigung der Einreihung dieses Denkers unter die katholischen Wissenschaftsphilosophen darzutun, führen wir einstweilen nur folgende Äußerung von ihm an: „Der Warnung des Evangeliums wäre damit — mit einer neuen philosophisch-theologischen Begriffswelt — nicht zuwider gehandelt; denn es würde ja nicht neuer Wein in alte Schläuche gegossen, sondern gerade umgekehrt neue Gefäße würden hergestellt werden, um den unerschöpflichen und seiner Wesenbeschaffenheit nach unveränderlichen Wein der Heilslehre darin aufzubewahren und

den Gläubigen darzureichen."[1] Die Aufgabe der Philosophie besteht also nicht in der Erhaltung der alten theologischen Begriffswelt, sondern in der Schaffung einer selbständigen Weltanschauungswissenschaft. Hertling ist der gleichen Anschauung wie Braig, welcher sagte: „Der Vorwurf der Rückständigkeit wird nicht entkräftet durch den Hinweis, daß wir eine tausendjährige Philosophie haben."[2]

Die katholische Wissenschaftsphilosophie unterscheidet sich wesentlich von den Rationalisten des 19. Jahrhunderts, welche von der Kirche abgelehnt wurden. Sie stellen sich a priori und prinzipiell auf den Boden der katholischen Weltanschauung in der Erkenntnis, daß sie es dabei mit einem außer- und überphilosophischen Lebensinhalt zu tun haben; sie wollen also die katholische Weltanschauung nicht konstruieren. Sie bekennen sich zweitens entschieden zur philosophia perennis; d. h. sie verwerten neben der ratio auch die traditio als Erkenntnisquelle und gewinnen so ein positives Verhältnis zur mittelalterlichen Philosophie, welche entsprechend der ihr zukommenden Bedeutung neben anderen Philosophien — also nicht überwiegend und allein — Berücksichtigung finden soll.

Es taucht noch die Frage auf, ob die Sprengung des neuscholastischen Rahmens nicht eine Aktion darstellt, welche den bisherigen Weisungen der obersten Kirchenleitung zuwiderläuft. Den Lehrern der Philosophie wird der Anschluß an die thomistische Philosophie befohlen oder wenigstens dringend empfohlen. Die Kirche erläßt damit eigentlich nur eine ganz begreifliche lehrpolizeiliche Maßnahme für ihre eigenen wissenschaftlichen Institute. Die dort unterrichteten Schüler widmen sich doch im allgemeinen dem geistlichen Berufe und brauchen deshalb eine geeignete fachliche Vorbildung in den philosophisch-theologischen Termini. Wie man vom Medizinstudierenden zuvor die Ablegung des Physikums fordert, so hier die Beherrschung der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Aber die Philosophen, besonders die Professoren staatlicher Hochschulen, haben neben der eigentlichen Lehraufgabe doch auch ihren Forscherberuf zu erfüllen. Ferner soll eine lehrpolizeiliche Verordnung nicht die spontanen katholisch-wissenschaftlichen und philosophischen Bewegungen ersetzen und verdrängen. Wir haben oben betont, daß der Enzyklika „Aeterni Patris" das Verdienst zukommt, die Kräfte gesammelt und auf ein großes Ziel hingewiesen zu haben. Die Enzyklika hat zweifellos der neuen philosophischen Bewegung dankens-

---

[1] Prinzip d. Kath. S. 45.

[2] Braig, Vom Erkennen 1897, im Vorw.

werte Impulse gegeben. Aber der große weitblickende Papst Leo XIII. selbst betrachtete wohl die Orientierung an Thomas v. A. nur als ein Mittel zum größeren Ziel, zur Herbeiführung einer wirklichen Neublüte der kath. Philosophie. Heute zeigt sich uns ein ganz anderes Bild von der Stellung des Katholizismus. Er gilt als Weltmacht, er hat in vielen Ländern, speziell in Deutschland, große politische Erfolge errungen; seine wissenschaftlichen Leistungen werden respektiert, seine Philosophie ist vielen anderen Richtungen überlegen. Darum darf die übertriebene Ängstlichkeit preisgegeben werden und sollten neue innerkatholische Lebensbewegungen, auch die auf philosophischem Gebiete, nicht mit Mißtrauen betrachtet werden. Die nach Neuem Ringenden aber dürfen nicht zu stürmisch vorgehen. Es ist bei der Kirche wie bei jeder sozialen Gemeinschaft. Die Kirche muß Persönlichkeiten und Persönlichkeiten müssen die Kirche ertragen können.

D) Die philosophische Entwicklung u. geschichtliche Stellung des Grafen Georg v. Hertling

Wenn man heute den Namen Georg von Hertling nennt, so denkt man wohl in erster Linie an den bedeutenden Staatsmann und Politiker. Man denkt an den edlen und ritterlichen Kämpfer und Verfechter katholischer Grundsätze im Parlament und im öffentlichen Leben, an den unentwegten Sozialpolitiker, dessen Streben dahin ging, den vierten Stand in die moderne Gesellschaft einzugliedern, der Arbeiterschaft Raum und Leben zu verschaffen und sie in ein inneres Interesseverhältnis zum Staate des 19. und 20. Jahrhunderts zu bringen. Der Name Hertling erinnert an den abgeklärten, vornehmen Staatsmann, an den bayrischen Ministerpräsidenten der Jahre 1912 bis 1917 und an den Mann, der im November 1917 nur aus reiner Vaterlandsliebe und strengem Pflichtbewußtsein, dem Rufe des Kaisers folgend, als Reichskanzler an die Spitze des mit schwerster innerer und äußerer Not ringenden Deutschen Reiches trat.

Viel zu wenig beachtet wird demgegenüber Graf von Hertlings Bedeutung für die Philosophie, deren Lehrer er an den Universitäten Bonn und München war. Das Schaffen dieses Mannes ging nicht in der Politik auf, wenn auch diese Tätigkeit naturgemäß besonders nach außen in die Erscheinung treten mußte. Er war ebenso sehr Denker und Philosoph. Die Vereinigung von Philosophie und Politik gemahnt an Platon und Leibniz. Mit letzterem teilt er das Streben nach Vermittlung von Gegensätzen und den starken Drang zur Synthese.

Philosophie und Politik sind die beiden Grundrichtungen, nach denen sich die in einer wissenschaftlich erarbeiteten und religiös durchwärmten Weltanschauung verwurzelte Persönlichkeit Hertlings spontan auswirkte. Die Beschäftigung mit der Politik gab ihm Anregungen in philosophischen Fragen.[1] Und anderseits war ihm noch als Staatsmann die Versenkung in die spekulative Philosophie ein Bedürfnis; „noch als Minister beschäftigen ihn Pläne für die Herausgabe seiner Vorlesungen über Metaphysik."[2] Hertling ist in erster Linie katholischer Philosoph; indessen läßt sich seine Leistung in der Philosophie nur dann allseitig würdigen, wenn wir ihn hineinstellen in den großen philosophischen Gesamtrahmen, wenn wir ihn betrachten in seiner Stellung zum Geistesleben seiner Zeit und in seiner Bedeutung für die Gegenwart.

1. Persönlichkeit und Studienjahre. Graf Georg von Hertling wurde am 31. August 1843 in Darmstadt geboren. Sein Vater war dort Großherzoglich Hessischer Kammerherr. Nach einigen Jahren Privatunterricht besuchte der junge Freiherr von Hertling seit 1856 das Darmstädter Gymnasium, welches er im April 1861 mit dem Reifezeugnis verließ. Das erste akademische Studiensemester verbrachte er an der damaligen Akademie in Münster, die zwei folgenden an der Universität München. Von München ging er nach Berlin und schloß nach viersemestrigem Aufenthalt an der dortigen Universität sein Studium mit der Promotion in der Philosophie ab. Im Jahre 1867 habilitierte sich von Hertling in Bonn für das Fach der Philosophie. Nach fünfzehnjähriger Privatdozentenzeit wurde er im Jahre 1882 an die Universität München berufen, nachdem er den gleichzeitig erhaltenen Ruf nach Breslau abgelehnt hatte. Das preußische Kultusministerium machte später noch zweimal den Versuch, den ausgezeichneten Gelehrten an die Universität Bonn zu ziehen; aber Hertling blieb München treu und wirkte dreißig Jahre an der bayrischen Landesuniversität.

Es ist interessant zu beobachten, wie v. Hertling aus einem gewissen katholischen Aktivismus heraus zur Philosophie kam. Wohl war der Einfluß seines Vetters Franz Brentano maßgebend für die Wahl Münsters,[3] aber schon vorher war er durch seinen Verkehr mit Geistlichen immer wieder auf die Philosophie verwiesen worden und es wurde ihm eine feste philosophische Grundlage als beste Mitgift für jeden Beruf

[1]) Cl. Bäumker im Jahrb. der bayer. Akademie der Wiss. 1919. München 1920, 18.
[2]) M. Meier im Vorwort z. Metaphysik S. XI. u. Bäumker S. 20.
[3]) Erinnerung I. 21 f.

empfohlen. Für ein bestimmtes Fachstudium hatte er sich noch nicht entschieden. Brentano hat Hertling auch veranlaßt, in die Schule des berühmten Neuaristotelikers Adolf Trendelenburg in Berlin zu gehen; er hat ihn hingewiesen auf das aus der streng thomistischen Richtung stammende Lehrbuch des Dominikaners Anton Goudin: „Philosophia juxta in concussa divi Thomae dogmata." (S. 48). Aber Brentano bestimmte doch nur die tatsächliche Studienlaufbahn, die eigentliche geistige Formung erhielt der Student durch seine Lehrer. Daß er zugleich die Philosophie als Lebensberuf erwählte, verstehen wir nur aus des Jünglings persönlich-seelischer Entwicklung.

v. Hertling wuchs in einer überwiegend protestantischen Gegend auf; durch die Erziehung wurde ihm aber streng katholisches Denken und wirklich innerliches religiöses Empfinden eingepflanzt.[1] Er empfand die Beengung des katholischen Lebens in seiner Heimat schmerzlich und drückend. (S. 32). So ist es begreiflich, daß er von einem gewissen „Überschwange religiösen Empfindens" (S. 76) ergriffen wurde, als er nach Münster kam, „wo sich ihm das alte katholische Wesen in all seiner Größe und Herrlichkeit, in all seiner Würde und Frömmigkeit" auftat. (S. 32). Hertling dachte jetzt sogar daran, sich dem geistlichen Berufe zu widmen. (S. 33). Flaute auch diese Stimmung während des Aufenthaltes in München und Berlin wieder ab, so blieb doch die Grundsatzeinstellung im weltanschaulichen Denken und reifes, ideales ethisch-religiöses Wollen. Es beseelte ihn „der heiße Wunsch, für katholisches Leben und Streben in Deutschland Raum zu gewinnen" (S. 42) und er war entschlossen, jederzeit und überall „das als richtig Erkannte auch nach außen zu vertreten." (S. 41). Prinzipientreue und Mut des öffentlichen Bekenntnisses sind Wesenszüge dieser durch und durch individuellen Persönlichkeit, welche ein entschiedener Gegner von Kompromissen war. Das Streben nach katholischer Aktivität konzentrierte sich mehr und mehr auf die Wissenschaft. Die katholische Wissenschaft wollte er fördern, damit sie eine achtunggebietende Stellung einnehme und nicht mehr ignoriert werden könne. „Vorkämpfer katholischer Wissenschaft zu werden, war das Ziel, das mich schon immer gelockt hatte." (S. 50). Als reifer

[1]) Einen mächtigen Einfluß seelischer Art übte Bischof v. Ketteler auf Hertling aus. Er schreibt: Als »eine hohe ehrfurchtgebietende Gestalt ragt er (Ketteler) in meine Jugenderinnerungen herein.« (S. 17) Von des Bischofs Predigten wurde der junge Edelmann tief innerlich gepackt. Er schildert selbst den Eindruck: »Aus dem Zentrum einer unerschütterlichen, im Glauben gefestigten Ueberzeugung und aus der Glut christlichen Empfindens und heiliger Liebe zu den Seelen strömten da wie von selbst die uralten und doch ewig neuen Wahrheiten, riesengroß wuchsen sie vor der Seele des Zuhörers, entwickelten und entfalteten sich, bis wir alle im tiefsten Innern ergriffen, fortgerissen, gefestigt waren.« (ebenda).

Mann ist er nicht müde geworden, bei jeder Gelegenheit für eine höhere Wertschätzung der Wissenschaft in katholischen Kreisen einzutreten. Er unterscheidet drei Perioden der katholischen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts in Deutschland: die romantische, die apologetische und die streng wissenschaftliche.[1] Zur Pflege der letzteren gründete er im Jahre 1876 die Görresgesellschaft,[2] deren Aufgabe es ist, „auf dem strengwissenschaftlichen Gebiete den Wettbewerb mit den Andersgläubigen aufzunehmen."[3] Denn er glaubt, „daß gerade in der lediglich vom wissenschaftlichen Gesichtspunkte geleiteten Arbeit des katholischen Forschers die wirkungsvollste Apologetik gelegen sei."[4] (ebenda). „Ein einziger Gelehrter, der erfolgreich in die Forschung eingreift, dessen Namen mit weithin sichtbaren Zeichen in die Blätter der Geschichte eingegraben ist, und der sich zugleich in seinem Leben als treuer Sohn der Kirche bewährt hat, wiegt ganze Bände Apologetik auf."[5] Auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft in Konstanz (i. J. 1896) spricht Hertling als seine Überzeugung aus, daß „die Förderung der Wissenschaft die wichtigste Aufgabe des katholischen Deutschland" sei.[6] Er besaß einen klaren Blick für die jeweiligen vordringlichsten Zeitaufgaben.

Gerade ein katholischer Gelehrter ist zur strengsten Objektivität verpflichtet, für ihn gilt besonders „der kategorische Imperativ, welcher vorschreibt, das ehrliche Streben nach Erkenntnis der Wahrheit durch keine Triebfedern anderer Art beeinträchtigen zu lassen."[7] Und der Katholik schöpft aus der Religion die stärksten Motive für die rastlose Arbeit im Dienste der Wahrheit. In diesem Sinne zitiert Hertling den bekannten Ausspruch des hl. Ignatius von Loyola: „Die Beschäftigung mit der Wissenschaft, wenn sie mit dem reinen Streben eines Gottesdienstes getrieben wird, ist gerade darum, weil sie den ganzen Menschen erfaßt, nicht weniger, sondern noch mehr Gott wohlgefällig als „Übungen der Buße." (ebenda S. 102).

Es ist ein ganz individueller Zug in Hertlings Wesen, daß die tief innerliche Religiosität mit einer überraschenden Aufgeschlossenheit für die Wissenschaft verbunden ist. Die Ideale, die den Jüngling begeisterten, vertritt ebenso entschieden noch

---

1) Erinnerungen II. 71.
2) Erinnerungen I. 282 ff.
3) S. 71 in II. Bd. d. Erinn.
4) S. auch Prinzip d. Kath. S. 61.
5) Kl. Schriften S. 572.
6) Kl. Schriften S. 573.
7) Prinzip d. Kath. S. 89.

der gereifte Mann. Im Jahre 1899 schreibt er: „Es gilt, den ererbten Glauben als ein teures Gut zu wahren und vor jeder Irrung und Trübung zu behüten, aber zugleich ohne Scheu, mit männlicher Zuversicht das weite Gebiet der Forschung zu betreten, um in erfolgreicher Arbeit den Schatz des Wissens zu bereichern."[1] Aus dieser Einstellung heraus sieht Hertling seine Aufgabe als katholischer Philosoph darin, eine wissenschaftliche Welt- und Lebensanschauung zu schaffen, welche als eine den neuzeitlichen Menschen befriedigende philosophische Ausprägung der katholischen Geisteshaltung und als rationale Rechtfertigung der übernatürlichen Religion sich darstellt. Hertling ist vital mit dem religiösen Denken und Leben verwurzelt. Trotzdem ist er niemals Fideist, Traditionalist oder Anhänger einer durch die Religion erreichbaren Intuition, sondern er ist ganz für streng wissenschaftliches Arbeiten eingenommen. Er hat einen sehr klaren Blick für Probleme, die zu lösen sind, für Fragen, die noch nicht beantwortet wurden, für die Mängel eines Systems, welche übersehen werden, für Zusammenhänge und Anwendungen, welche restlos durchgeführt werden müssen. Diese glückliche Geistesanlage wurde weiter entwickelt und vertieft durch vorzügliche Lehrer.

Diese — es sind Fr. H. Klemens in Münster und A. Trendelenburg in Berlin — waren Gegner der zu ihrer Zeit herrschenden Systeme. In weitesten Kreisen huldigte man dem Vorurteil, „jeder Philosoph müsse auf eigene Hand beginnen, jeder sein ureigenes Prinzip haben, jeder einen nach einer besonderen Formel geschliffenen Spiegel, um darin die Welt aufzufangen."[2] Dieser rationalistischen Selbstherrlichkeit und Traditionslosigkeit gegenüber wurde Hertling schon von seinem ersten Lehrer, von Professor Fr. Klemens in Münster, auf den Wert der Ergebnisse, die wir einer jahrhundertelangen philosophischen Entwicklung verdanken, hingewiesen: „Als erster unter den deutschen Hochschullehrern hatte er — Klemens — den Faden der mittelalterlichen Philosophie wiederaufgenommen"[3] und hatte gewarnt vor der Verachtung der Philosophie der Vorzeit: „Nichts steht dem Fortschritt feindseliger entgegen als der heillose Wahn, daß der philosophierende Geist seinen tausendjährigen und in den christlichen Zeiten mit kurzen Unterbrechungen riesenhaften Anstrengungen zum Trotz,

[1]) Prinzip S. 89.
[2]) Trendelenburg, Log. Unters.[3] 1870, VIII f. S. Hertling Erin. II. 1 f.
[3]) Erinnerungen I. 26.

es bis auf heute oder bis vor ein paar Menschenaltern noch zu keiner wahren und darum bleibenden Errungenschaft und namentlich zu keiner Einsicht in die Prinzipien seines Denkens gebracht habe."[1]

Die hier angebahnte Auffassung der Philosophie als einer organisch heranwachsenden Wissenschaft wurde noch tiefer und allseitiger durch A. Trendelenburg begründet. Die Begeisterung, welche der neunzehnjährige Student für Trendelenburg hatte, kann man vergleichen mit dem Einfluß, den Husserl auf viele Denker der Gegenwart ausübte. „Der mich vor allem dorthin [gemeint ist Berlin] zog, war Adolf Trendelenburg, der sich zuerst in der erfolgreichen Bekämpfung der Hegel'schen Dialektik die Sporen verdient hatte und nunmehr in Wort und Schrift auf Aristoteles zurückwies."[2] Hatte Klemens Hertling auf die Scholastik aufmerksam gemacht und zwar besonders in Anlehnung an Suarez, so führte ihn Trendelenburg auf Aristoteles zurück, ohne den ja die Scholastik, speziell die Philosophie des hl. Thomas v. A. nicht zu verstehen ist. Man rühmt von Trendelenburg mit Recht, daß er einen Neuaristotelismus angebahnt habe. Denn er wollte Aristoteles nicht etwa bloß repristinieren, sondern das System des Stagiriten diente ihm in seinen haltbaren Grundlehren als Basis für die organische Weiterbildung der Philosophie. So sehr war von jetzt ab Hertling auf Aristoteles eingestellt, daß er in den Jahren zwischen Promotion und Habilitation ihn immer wieder als Grundlage seiner privaten Studien wählte. Besonders willkommen war es ihm, während seiner italienischen Reise, welche in diese Zeit fällt, auf der vatikanischen Bibliothek Gelegenheit zum Studium aristotelischer Handschriften zu haben; er dachte sogar an die Edition einer Schrift des griechischen Philosophen.[3] Diese erste historische Periode reicht bis in die ersten Jahre seiner Privatdozentenzeit hinein. Sie bringt als schönste Frucht die Schrift: „Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles." (Bonn 1871). Die Arbeit fand die Anerkennung der Fachkreise. Im Philosophischen Anzeiger erklärte Susemihl, Hertling habe sich durch diese seine erste größere Schrift einen ehrenvollen Platz in der aristotelischen Forschung gesichert.[4]

Hertling war in seinen Jugendjahren bestrebt, sich neben der fachwissenschaftlichen Ausbildung auch eine breitere Grund-

---

1) Fr. Klemens, Giordano Bruno und Nikolaus v. Kusa 1856, Vorrede.
2) Erinn. I. 53.
3) Erinn. I. 106 s. auch S. 107, 120, 125.
4) S. Erinn. I. 220.

lage allgemeinen Wissens zu verschaffen. Vom Elternhause brachte er einen weiten Blick und großzügige Art mit. Die Familienbeziehungen seiner Mutter — der Vater starb sehr früh — lenkten seine Blicke frühzeitig über die nächste Umgebung hinaus in eine größere, von mannigfaltigen Interessen erfüllte Welt" und machte ihn, „wenn auch für's erste nur in Gedanken mit hervorragenden Persönlichkeiten bekannt."[1] Den zweisemestrigen Studienaufenthalt in München benützte er, um sich eingehendere theologische und naturwissenschaftliche Kenntnisse anzueignen; er besuchte die Vorlesungen von Döllinger und Haneberg, und studierte Physik und Chemie bei Jolly und Liebig. Besonders vielseitige Anregungen empfing Hertling durch seine Italienreise und den Besuch von Rom. „Ein Aufenthalt in Italien und vor allem in Rom ist so reich an Anregungen auf allen geistigen Gebieten, eröffnet so viele neue Seiten des Lebens und der Wissenschaft, ergibt durch Erweiterung des Gesichtskreises so viele neue Gesichtspunkte der Beurteilung, daß man das Glück, möglichst lange da geweilt zu haben, gar nicht hoch genug anschlagen kann" So schreibt er selbst in den Erinnerungen (I. Bd. S. 130.) Hier erkannte Hertling auch, daß die philosophischen Strömungen oft nur aus der gesamten Geistesbewegung einer Zeit heraus zu verstehen sind; er suchte oder vielmehr beabsichtigte dies zu zeigen durch eine „Darstellung der philosophischen Bestrebungen Italiens im 15. und 16. Jahrhundert, wenn irgendwie möglich im Anschlusse an zwei bedeutende Persönlichkeiten, jedenfalls aber mit engster Beziehung zu dem Tun und Treiben und geistigen Ringen jener ganzen Zeit." (S. 129.)

2. Der Historiker. In seinem Fachgebiete, der Philosophie, ist v. Hertling ursprünglich überwiegend historisch eingestellt; es ist dies dem Einfluß Trendelenburgs zuzuschreiben. Noch zwei andere bedeutende katholische Philosophen sind von dem Berliner Neuaristoteliker für die Philosophiegeschichte begeistert worden; ich meine Franz Brentano und Otto Willmann. Wenn in den letzten Jahrzehnten die Erforschung des mittelalterlichen Geisteslebens so große Fortschritte machte, so ist dies indirekt auch Trendelenburg zu verdanken. Sein Verdienst besteht erstens darin, daß er überhaupt die Erforschung der aristotelischen Lehre besonders förderte. Denn die genaue Kenntnis dieser Lehre ist Voraussetzung für die richtige Würdigung der Scholastik. Und es gibt keine Neuscholastik, die bei den mittelalterlichen Denkern stehen bleiben dürfte; sie muß zu den ersten Quellen zu-

[1]) Erinn. I. 13.

rück. Hertling hat diese Notwendigkeit von Anfang an eingesehen und entsprechend gehandelt. Zweitens hat Trendelenburg seine Schüler in die streng exakte historische Forschungsweise eingeführt; diese, besonders Hertlings und Bäumkers Schule haben die korrekte Arbeitsmethode auf das Mittelalter angewendet wie auch die ideen- und problemgeschichtliche Betrachtungsweise, die Trendelenburgs dritte Gabe ist. Gerade durch den letzten Umstand wird die Geschichte der Philosophie für die Systematik, für die zeitgemäße Fortbildung brauchbarer Lehren fruchtbar gemacht; die Geschichte wird so wieder eine echt philosophische Disziplin, nicht bloß ein Zweig der allgemeinen Geschichte.

Wir haben oben bereits die erste größere historische Arbeit v. Hertlings „Materie und Form . . .“ genannt. Trendelenburg war sein Vorbild; so erfahren wir von ihm selbst: „Trendelenburgs Geschichte der Kategorienlehre mag hier statt aller anderen als Muster genannt werden. Mit ihr berührt sich die nachfolgende Untersuchung an mehr als einem Punkte.“[1] Was erwartet Trendelenburg von der Geschichte der Philosophie? Hören wir seine eigenen Worte! „In den vorliegenden „Historischen Beiträgen zur Philosophie“[2] wünscht der Verfasser für Erforschung und Beurteilung des Geschichtlichen in den Systemen zu wirken und das Ergebnis für die gegenwärtigen Aufgaben der Wissenschaft zu verwenden; denn die Geschichte enthält, richtig aufgefaßt, auch auf diesem Gebiete Warnungen und Hinweisungen genug . . .“[3] „Es gibt in den Wissenschaften Untersuchungen und Vorstellungen, welche für Jahrhunderte eine bestimmte Notwendigkeit in sich tragen.“ (S. 1). Der Forscher muß deshalb darnach streben, diese für alle Zeiten wertvollen Vorstellungen aus der durch mannigfache Umstände verursachten konkreten geschichtlichen Formulierung herauszuschälen. Er muß untersuchen, „welches nachfühlbare Interesse des forschenden Geistes, welche verwickelte Erscheinung des Wirklichen zur Aufstellung einer theoretischen Erklärung führte, welche Gewohnheit des Denkens, welche einmal eingeschlagene Richtung des Betrachtens die besondere Färbung derselben bedingte, welche treibenden Gesichtspunkte endlich mit mehr oder minder deutlichem Bewußtsein unter Umständen eine teilweise Modifikation der ursprünglichen Meinung zur Folge hatten.“[4]

---

1) Materie und Form, S. 7.

2) Unter dem gleichen Titel wurden 1914 eine Reihe größerer Aufsätze Hertlings veröffentlicht und zwar bewußt und absichtlich. Siehe Vorwort des Herausgebers J. Endres.

3) Siehe Bd. I. Gesch. d. Kategorienlehre 1855. S. VIII.

4) Materie u. F. S. 7.

Die hier ausgesprochenen Gesichtspunkte bewähren sich auch anderen Perioden und Systemen gegenüber. Es ist zweifellos ein Verdienst Hertlings, daß er die kritisch würdigende und ideengeschichtliche Betrachtung auf die christliche Philosophie des Mittelalters angewandt hat. Nur eine solche Methode ist geeignet, die Voreingenommenheit weiter Kreise gegen Scholastik und Patristik — wie sie früher herrschte — zu beseitigen; sie zeigt, daß im Grunde die mittelalterlichen Denker die gleichen Probleme zu lösen suchten, die uns noch beschäftigen, daß auch die Scholastik die Philosophie als solche in beachtenswerter Weise gefördert hat, daß auch diese vielfach so verkannte und geringgeschätzte Periode ein organisches Glied der philosophischen Gesamtentwicklung ist. Viele sehen nur die gekünstelte scholastische Form. Aber „lasse man sich nicht schrecken! Ist erst die ungewohnte Außenseite überwunden, hat man gelernt zwischen der geschichtlichbedingten Form und dem gedanklichen Inhalte zu unterscheiden, so wird man gewahren, daß die menschliche Vernunft zu allen Zeiten die gleiche war, von gleichen Fragen bewegt und gequält, immer wieder gleiche Wege wandelnd, von denen die einen zu gesicherten Ruhepunkten leiten, die niemals aufgegeben werden sollten, selbst wenn sie eine abschließende Befriedigung nicht bieten, andere aussichtslos und hoffnungslos von Irrtum zu Irrtum führen. Gelingt es die Probleme, mit denen das Mittelalter rang in unsere Sprache zu übersetzen, dann reden sie auch wieder zu uns, wir verstehen die gewaltige geistige Arbeit, die auf ihre Lösung verwandt wurde, und müssen bekennen, daß sie keine verlorene war."[1]

Es ist zu verwerfen, meint Hertling, mit deutlicher Spitze gegen einen zeitgenössischen katholischen Philosophen, gegen Albert Stöckl, die Geschichte der Philosophie in die vor- und nachchristliche Periode als die beiden Hauptabschnitte zu zerlegen; denn die Scholastiker und nicht zuletzt der Fürst der Scholastik, Thomas v. A., waren „nach Stoff und Form von dem aus dem Altertume überlieferten Materiale abhängig."[2] Durch diesen Zusammenhang reihen sie sich ein in die lebendige Kontinuität einer philosophia perennis. Hertling geht über seinen Lehrer, der ihn nur in die Antike einführte, hinaus. Ein Jahr nach dem Erscheinen von „Materie und Form" schreibt er einen ersten Aufsatz über einen scholastischen Denker, über Albertus Magnus. Als Mitarbeiter an der „Allgemeinen deut-

---

[1]) Histor. Beitr. S. 154. Vergl. auch Albertus Magnus im Vorwort (²1914) wo er sagt, daß er die den sehr abstrakt und fremdartig klingenden Untersuchungen zugrundeliegenden Probleme aufzeigen will.

[2]) Theol. Literaturbl. 6. Jahrg. Bonn 1871, 278.

schen Biographie" wurde er im Jahre 1872 dazu veranlaßt. Damit beginnt die zweite historische Periode in Hertlings Schaffen; sie reicht bis zum Ende seiner akademischen Lehrtätigkeit im Jahre 1912. Im Jahre 1910 hielt Graf v. Hertling noch die äußerst gehaltvolle Akademierede über „Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrhundert",[1] wobei er den Gegensatz zwischen Augustinismus und Aristotelismus als einen der bedeutendsten Züge im Bilde der Hochscholastik herausarbeitete. Aber schon die Herausgabe der „Historischen Beiträge zur Philosophie" und die Neubearbeitung seines „Albertus Magnus" mußte er, da die Last der Staatsgeschäfte ihn verhinderte, seinem Schüler, Professor Dr. Endres in Regensburg übertragen. Wir verdanken Hertling zunächst sehr wertvolle Arbeiten aus dem Gebiete der patristischen und scholastischen Philosophie. Die Veröffentlichung des Albertus Magnus als Buch war ihm erst im Jahre 1880 möglich, da ihm während des Jahrzehntes von 1871—1880 der Kampf gegen Materialismus und Darwinismus eine Hauptangelegenheit war. Hertlings inzwischen erfolgter Eintritt in die politische Arena bestimmte die Wahl des folgenden historischen Thomas: „Thomas v. A. und die Probleme des Naturrechtes" aus dem Jahre 1883.[2] Die Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters, die er in diesem Aufsatze berührte, würdigte Hertling vier Jahre später eingehend in einer Auseinandersetzung mit Albrecht Ritschl.[3] Die Zusammenhänge zwischen dem Entstehen und der Entwicklung einer katholischen Philosophie und Theologie und den Einflüssen der antiken Weltweisheit beschäftigen ihn im Jahre 1900 in der Rede über „Christentum und griechische Philosophie" (Hist. B. S. 1 ff). Hertling sagt einmal, daß seine Weltanschauung Platonismus[4] sei. So ist es begreiflich, daß er dem größten christlichen Platoniker, den hl. Augustinus, ganz besonderes Interesse entgegenbrachte; er ist ihm der Begründer des christlich theistischen Idealismus. In seinem i. J. 1902 erschienenen Buch: „Augustinus. Der Untergang der antiken Kultur" zeigte v. Hertling, daß ihm eine hervorragende Fähigkeit eignete, „auch die Persönlichkeit als den Einheitsgrund ihrer mannigfachen geistigen Lebensäußerungen . . . in zusammenhängender Schau

---

1) s. Hist. B. S. 152 ff.

2) Histor. Beitr. S. 70 ff.

3) S. »Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede.« In d. Kl. Schr. S. 127—192. Seine Vertrautheit mit der Kultur des Mittelalters zeigte er in der Besprechung von Eukens Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. S. Histor. B. S. 32 ff.

4) S. Metaphys. S. 76.

zu erfassen."[1] Die Gedankenwelt des größten lateinischen Kirchenvaters zeichnet er mit Geschick in den umfassenden und welthistorisch bedeutsamen Rahmen hinein.[2] Dankbar müssen wir unserem Philosophen für die Übersetzung der „Bekenntnisse des hl. Augustinus" (Buch I—X, Freiburg 1905) sein. Ihr Wert gewinnt dadurch, daß er sie mit einer instruktiven Einleitung über den geistigen Werdegang des afrikanischen Bischofs versehen hat. Beim Studium Augustins war er zur Überzeugung gelangt, daß sehr bedeutsame Unterschiede zwischen augustinischer und thomistischer Denkweise bestehen. Er schildert dies in der schon oben angeführten Akademierede aus dem Jahre 1910 und in einem sechs Jahre vorher gehaltenen Vortrag über „Augustinuszitate bei Thomas v. A." (Hist. B. S. 97 ff). „Augustinus, der (große) Kirchenvater, der große Lehrer der späteren Jahrhunderte, ist der bedeutendste und einflußreichste Vertreter jenes christlichen Platonismus, welcher noch die erste Periode der mittelalterlichen Scholastik völlig beherrschte und der durch den christlichen Aristotelismus des Albert und Thomas zwar modifiziert und berichtigt, aber keineswegs vollkommen ausgelöscht wurde."[3] Thomas v. A. ist der „große Neuerer", er steht, „im Mittelpunkte des Kampfes." Der Aquinate versuchte freilich, die Gegensätze möglichst wenig hervortreten zu lassen, wie die Verwendung der Augustinuszitate zeigt; ja es kann sich für Thomas vielleicht „um eine völlig naive Assimilation der fremden Gedanken" gehandelt haben (Hist. B. S. 146). Aber vor der neuzeitlichen „historisch-kritischen Betrachtungsweise hält das Verfahren nicht Stand." (S. 150). Hertling gelangt durch eindringende Analyse zu dem Ergebnis, daß von dem Aquinaten „die Augustinuszitate umgedeutet werden durch stillschweigende Assimilierung, durch leise Korrektur oder durch völlig gewaltsame Interpretation." (S. 113). „Die Prüfung dieser Zitate und ihrer Verwertung durch Thomas wirft ein scharfes Licht auf die Arbeitsweise der mittelalterlichen Gelehrten und das allmähliche Heranwachsen der Jahrhunderte lang herrschenden Schuldoktrin." Die große Verehrung, welche Hertling für Thomas v. A. hegt, hält ihn also nicht zurück vor einer kritischen Würdigung; Objektivität ist ihm erste Pflicht des Historikers.

Die großen Fortschritte und Erfolge, welche die Erfor-

---

1) Bäumker i. Jahrbuch d. b. Ak. S. 23.

2) v. Hertling Verdienste und Leistung werden dargestellt und gewürdigt von J. Hessen in d. Schrift: Graf v. Hertling als Augustinusforscher. Düsseldorf 1919.

3) Bekenntnisse S. 11 Histor. B. S. 159 f.

schung der mittelalterlichen Geistesgeschichte in den letzten Jahrzehnten zu verzeichnen hat, hat in allen Lagern bereitwillige und wohlwollende Anerkennung gefunden. Von Hertling hat diese historische Arbeit seit dem Jahre 1880 sehr bemerkenswerte Impulse und Anregungen empfangen. In dem in diesem Jahre erschienenen „Albertus Magnus" hat der damalige Bonner Privatdozent die Gesichtspunkte angegeben, welche bei der Erforschung der Scholastik maßgebend sein müssen. Er schreibt: „Den wichtigsten Teil bildete der erste Aufsatz, in welchem ich die Frage behandelte, was Albert und Aristoteles gekannt, in welchem Sinne er es verstanden und wie er es verwertet hat. Ich habe damit die Richtlinien bezeichnet, nach welchen seitdem zahlreiche katholische Gelehrte die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie und Wissenschaft durchforscht und unsere Bekanntschaft mit derselben in weitem Umfange und mit gründlichem Verständnis gefördert haben."[1] Selbst Klemens Bäumker, dessen Leistung als Historiker mit der eines Zellers verglichen wurde, gibt zu, daß er durch den „Albertus Magnus" wesentlich gefördert worden sei. „Mir selbst, dem um zehn Jahre Jüngeren, hat vor allem jene Albertusschrift bei meinen eigenen Arbeiten . . . als eines der wegweisenden Vorbilder vorgeschwebt."[2] Kl. Bäumker ist zweifellos der Berufenste zur Abgabe eines Urteils über Graf v. Hertlings Schaffen als Historiker. Deshalb mag es gestattet sein, Bäumkers eigene Worte hier anzuführen: „Hatten schon — so lesen wir in der deutschen Literaturzeitung[3] — die aristotelischen Jugendschriften, insbesondere die in Exegese und sachlicher Kritik gleich hervorragende Arbeit über „Materie und Form . . ." den von der Schule Trendelenburgs Herkommenden als einen ebenso gründlichen Kenner des Aristoteles wie als scharfsinnigen und selbständigen — auch der Scholastik gegenüber selbständigen — Naturphilosophen und Metaphysiker gezeigt, so stellte „Albertus Magnus" (1880, ²1914) ihn in die erste Reihe derer, die damals unter dankbarer Benützung dessen, was namentlich französische Forscher wie Cousin schon geboten hatten, weit darüber hinausgehend, eine wissenschaftliche Geschichte der Philosophie des mittelalterlichen lateinischen Abendlandes neu zu begründen versuchten. Eine durchweg aus den Quellen[4] heraus erarbeitete Erkenntnis

[1]) Erinn. I. 361

[2]) S. Bäumkers Nachruf in d. Beiträgen Bd. XVIII. 1919.

[3]) Hrsg. v. P. Hinneberg, 39. Jahrg. Berlin 1918, 4 f.

[4]) Daß v. Hertling auch rein literarische Quellenuntersuchungen mit großem Scharfsinn durchführt, zeigen zwei Aufsätze, in denen er die Abfassungszeit von Wilhelm von Moerbekes Uebersetzung der aristotelischen Politik und von Thomas Opusculum de spiritualibus creaturis bestimmt. S. Hist. B. S. 16 ff. u. 20 ff.

ihres wahren Werdens und Seins galt es zu gewinnen, welche die Abhängigkeit des mittelalterlichen philosophischen Denkens von seinen Quellen, aber auch die selbständige Eigenart herausstellte, um es so nach seinem eigentümlichen Leben in seiner Vielgestaltigkeit zu erfassen und historisch wie sachlich würdigen zu können." Im Jahre 1891 begründete Kl. Bäumker die „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", die sich inzwischen zu einer imposanten Sammlung ausgewachsen haben. Im Jahre 1893 bat er den damaligen Professor Freiherr v. Hertling, „künftig auch seinen Namen zur Verfügung zu stellen." Bäumker wußte, daß dies für das wissenschaftliche Ansehen der jungen „Beiträge" nur von Vorteil sein konnte. Denn „was diese Beiträge von Anfang an erstrebten, das hatte Hertling längst in einer bedeutsamen Schrift in mustergültiger Weise verwirklicht,"[1] eben in der Festschrift Albertus Magnus. Deshalb hatte „sein der gelehrten Welt wohlbekannter Name für die Beiträge die Bedeutung eines Programmes." (ebenda.)

Wie der Historiker Hertling nicht vom Mittelalter ausgegangen war, so blieb er auch nicht dabei stehen. Die Geschichte der Philosophie ist ein zusammenhängender Strom der Entwicklung; jede Periode hat an der allgemeinen philosophischen Menschheitsaufgabe mitgearbeitet und immer stehen die späteren Generationen zur vorausgegangenen Epoche in Abhängigkeitsverhältnis. Die Verbindungsfäden zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher Philosophie hat Hertling in der Arbeit über „Deskartes Beziehungen zur Scholastik"[2] (aus d. J. 1897/99) aufgedeckt. „Die Herrschaft der Scholastik war nicht auf die Schule beschränkt, sondern reichte beträchtlich darüber hinaus. . . . Die scholastische Theologie war längst durch das Medium der religiösen Unterweisung, durch Predigt und Erbauungsliteratur in das allgemeine Bewußtsein übergegangen."[3] (S. 219.) Man gewinnt den Eindruck, „daß Deskartes nicht daran dachte, aus der bisherigen Welt- und Lebensanschauung herauszutreten und dem wissenschaftlichen Denken ein verändertes Ziel zu stecken." (S. 215.) Ein Beweis dafür, welch großes Interesse unser Philosoph der neuzeitlichen Spekulation entgegenbrachte, ist die Tatsache, daß sein umfangreichstes historisches Werk dieser Zeit das Thema entnimmt: „John Locke und die Schule von Cambridge."

---

[1]) Siehe Nachruf Bäumkers in Beiträge XVIII.

[2]) Hist. Beitr. S. 181 — 242.

[3]) Auch R. Eucken gesteht: Was »uns alle bis auf den heutigen Tag mit der Scholastik verbindet, ist das System der allgemeinen wissenschaftlichen Begriffe und noch mehr der Terminologie.« Philos. Monatshefte. Heidelberg 1888, Bd. XXIV, 380.

(Freiburg 1892.) Es handelt sich zunächst um die Frage, gegen wen sich John Lockes Kritik der angeborenen Ideen wendet. „Der Schwerpunkt und das bleibende Resultat“ liegt aber „in dem der traditionellen Auffassung gegenüber geführten Nachweis, wie wenig der Begründer und augenblicklich konsequente Vertreter des Empirismus dem rationalistischen Einschlag einer ursprünglichen ideellen Gegebenheit sich völlig entziehen konnte.“[1] Die im Lockes System enthaltenen rationalen Elemente sind auf den Einfluß der Schule von Cambridge zurückzuführen. Durch den Zusammenhang mit dieser Schule, deren Platonismus sich nicht leugnen läßt, ist auch der englische Empirist noch nicht ganz von der Vorzeit getrennt. „Wirklich vollzogen ist der Bruch mit der Vergangenheit“[2] erst bei Kant, In einem Aufsatze aus dem J. 1889 wird dessen Lehre kurz und klar dargestellt. (Hist. B. S. 303—345.) Als Schüler und Anhänger Trendelenburgs tritt Hertling für eine organisch im Laufe der Geschichte sich fortbildende Weltanschauungswissenschaft ein; Kants System scheint ihm der stärkste Angriff auf das Kontinuitätsprinzip zu sein. „Die kantische Philosophie bildet die scharfe Grenze, welche die Philosophie der früheren Jahrhunderte von den Denkern der modernen Welt trennt.“ (. 304.) Hertling ist durch und durch Metaphysiker, während Kant ausgesprochen erkenntnistheoretisch orientiert ist; so besteht eine geistige Kluft zwischen beiden, die aber nicht ausschließt, daß Hertling kantische Elemente, freilich modifiziert und durch Lotze vielfach vermittelt, zum Aufbau seines Systems benützt.

3. Die Entwicklung des Systematikers. „Am bekanntesten und anerkanntesten in der Gelehrtenwelt ist der Historiker Hertling,“ sagt Bäumker. Demgegenüber wird vielleicht seine systematische Leistung zu wenig beachtet. Hertling pflegte die Geschichte niemals um ihrer selbst willen; seine historischen Arbeiten sind oft mit teilweise weitausgreifenden sachlichen Erörterungen durchsetzt. Die problem- und ideengeschichtliche Betrachtungsweise lenkt sein Hauptaugenmerk immer auf den objektiven, allgemeinen Gehalt und die Möglichkeit einer systematischen Verwertung. J. Hessen weist darauf hin, daß Hertling „den auf theoretischem Gebiete bestehenden Gegensatz zwischen dem Philosophen und Historiker in eine Synthese zusammenzuzwingen verstanden hat.“[3]

a) Der Metaphysiker. α) Kampf gegen die materialistische

1) Bäumker i. Jahrbuch d. b. Akad. 1920, 24.
2) Hist. Beitr. S. 181.
3) Graf H. als Augustinusforscher S. 6.

Weltanschauung. Das Heranreifen unseres Philosophen zum systematischen Denker ist durch verschiedene Faktoren bedingt. Für's erste durch seinen Kampf gegen die mechanisch-materialistische Weltanschauung und durch den mächtigen — literarisch vermittelten — Einfluß des Göttinger Professors Hermann Lotze. Hertling schildert selbst, in welcher Lage sich die Philosophie befand, als er seine Lehrtätigkeit begann. „Die Wissenschaft, die ich vertreten wollte, hatte noch kaum begonnen, sich aus der Mißachtung zu erheben, der sie seit der Auflösung der Hegel'schen Schule und dem gewaltigen Aufschwunge der Naturwissenschaften in weiten Kreisen verfallen war."[1] Die Philosophie war nicht nur in starken Mißkredit gekommen, sondern neben ihr erstand eine Pseudophilosophie, begünstigt durch die allgemeinen geistig-kulturellen Zustände. Der Materialismus, Darwinismus und die monistische Bewegung traten auf. Die „mechanische Betrachtungsweise" wurde die „ausschließlich maßgebende" und das bloße „Naturerkennen" sollte mit ihrer Hilfe zum „Welterkennen"[2] gesteigert werden. Mit wirklich innerer, seelischer Teilnahme trat der jugendliche Dozent in die Reihe der Kämpfer, stellte sich an die Seite Lotze's, des „Schildhalters der antimaterialistischen Metaphysik." Die aufsehenerregende Rede von Emil Du Bois-Reymond über die Grenzen des Naturerkennens gab bei Hertling den Anstoß, in Wort und Schrift die Lehre und die Ansprüche des Materialismus wissenschaftlich zu widerlegen und mutig für die Rechte der teleologisch-idealistischen Weltanschauung einzutreten, obwohl es schwierig und wenig erfolgverheißend war, sich gegen den breiten Strom des Materialismus zu stemmen, wie ihm Lotze schrieb.[3] Aus dieser Zeit stammen Hertlings Aufsätze[4] im „Katholik", für den er im Jahre 1873 eine Besprechung der Rede Du Bois-Reymond's lieferte, in den „Historisch-politischen Blättern", in welchen er (1872 und 1873) unter dem Titel „Der Kampf um den Glauben" David Strauß' Buch „Der alte und der neue Glaube" einer eingehenden Kritik unterzog, und in den „Gelben Heften", wo er sich mit Zöllner auseinandersetzte. Am geschlossensten und vollendetsten tritt uns die Anschauung des entschiedenen jungen Denkers entgegen in der Abhandlung: „Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung zur Widerlegung der materialistischen Weltansicht"[5] Dieses Werk mußte die Aufmerk-

---

1) Erinn. I. 176.
2) Siehe Grenz., d. N. S. VI.
3) S. Erinn. I, 260
4) Vergl. Erinn. I, 257 ff.
5) Bonn 1875.

samkeit weiterer Kreise auf sich lenken, da schon der Titel an die Rede Du Bois-Reymond's erinnerte. Es geht aber weit über diese hinaus der Sache nach sowohl wie auch in der Lösung. Lotze brachte Hertling brieflich seine Freude und Anerkennung zum Ausdruck.

Schon in dieser Schrift wird auch der Darwinismus — nicht die Entwicklungslehre als solche — bekämpft, in eigenen Schriften nimmt v. Hertling zu ihm Stellung im Jahre 1876 mit der Arbeit: „Die Hypothese Darwins mit Berücksichtigung neuerer Darstellungen geprüft"[1] im Jahre 1878 in dem Vortrag „Darwin, Häckel und Virchow"[2] und im Jahre 1880 in dem Werkchen „Der Darwinismus, eine geistige Epidemie."[3] Auch den materialistischen Monismus weiß Hertling zu treffen. Durch ihr Festhalten am transzendenten Gott ist die katholische Philosophie die Hauptgegnerin jeder Art von Monismus. Es ist nämlich „der entscheidende Punkt an der monistischen Religiosität überall die Preisgabe des theistisch-persönlichen Gottesbegriffes", der ersetzt wird „durch den Gedanken an das sich aufwärts entwickelnde Weltganze."[4] Aus der Eingeschlossenheit in die Welt, aus dem kosmischen Zirkel befreit uns nur der Beweis vom Dasein eines transzendenten Gottes. Und wenn wirklich Monismus ein Bedürfnis ist, dann kommt diesem der Theismus vorzüglich entgegen. „Denn die Vielheit der wirklichen Elemente . . . weiß er bedingt durch die Einheit eines Gedankens. Das einträchtige Wirken und die zwingende Macht der Naturgesetze leitet er ab aus der Macht und Weisheit einer höchsten Ursache. Das Universum mit seinem bewegten Stoff, seinen Reichtum an Formen, seiner Fülle von Leben, und dem Dichten und Trachten des Menschen sieht er hingerichtet auf ein einheitliches Ziel."[5]

β) Verhältnis zu Lotze. In diesen Worten hat Hertling zugleich seine teleologische Weltanschauung treffend und knapp ausgesprochen. Gewiß bekennt er sich als katholischer Philosoph von Anfang an zu ihr; aber die Auseinandersetzung mit dem Materialismus hat ihn veranlaßt, den Theismus in Einklang zu bringen mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft, statt ihn bloß mit traditionellen, teilweise nicht mehr haltbaren Begriffen zu stützen. Neben Trendelenburg, dem Verfechter des Zweckes in der Welt, hat Lotze dabei nicht unwesentlich auf ihn eingewirkt. Schon in seinen Studienjahren,

---

1) Würzburg 1876

2) Köln 1878.

3) S. Frankfurter zeitgemäße Broschüren. Bd. 1. Heft 1. Frankf. 1880, 41 ff.

4) Ueberweg, Geschichte d. Phil. IV. Teil v. K. Oesterreich [11]1916, 295.

5) Grenz. d. N. S. 161.

jedenfalls noch vor seiner Habilitation muß Hertling mit Lotze's Anschauung und Bedeutung bekannt geworden sein. Beim Besuch des Physiologen Pflüger widerlegt er dessen Vorwürfe gegen die Philosophie mit dem Hinweis, „es gäbe doch Philosophen, die mit den Tatsachen der Natur gründlich vertraut seien, so z. B. Lotze in Göttingen."[1] Genau lernte er Lotze's Denkweise erst kennen, seitdem er sich im Jahre 1868 aus der Bibliothek von Brandis den „Mikrokosmus" erwarb. (S. 190). Die Lektüre zog ihn sehr in den Bann der Lotze'schen Ideen. Er schreibt: „Ich erinnere mich noch des lebhaften Eindrukkes, den mir die Lektüre machte. Die formvollendete Sprache entzückte mich, und in den Ideen fand ich vieles meiner Denkweise verwandt." Lotze's Streben ging dahin, „eine Synthese des Idealismus mit der modernen Wissenschaft„[2] herzustellen. Zu dieser Aufgabe hat er auch Hertling begeistert. So ist das Bemühen unseres Philosophen zu verstehen, den Fortschritten der Naturwissenschaft vollgerecht zu werden, so verstehen wir die Modifizierung vieler ontologischer Begriffe — schon in der Kritik der aristotelischen Begriffe "Materie und Form„ im Jahre 1871 ist das deutlich sichtbar — so verstehen wir die Wertung des Naturmechanismus als ganz untergeordnetes System von Mitteln zur Verwirklichung göttlicher Ideen, so verstehen wir die Gedankenführung in die „Grenzen der mechanischen Naturerklärung" (1875), so den kritischen Realismus Hertlings und die werttheoretische Betrachtungsweise in der Ethik. Es darf der Einfluß des Göttinger Philosophen nicht überschätzt werden; seine Anregungen heben die Selbständigkeit und Eigenart Hertlings nicht auf. Lotze bot neue, ansprechende Aspekte und wirkte durch die dem modernen Menschen imponierenden Formulierungen. Sein Idealismus berührt sich vielfach mit dem Theismus der christlichen Philosophie und platonisch-augustinisch-leibnizischer Denkweise,[3] also mit einem Ideenkreis, in dem Hertling als katholischer Philosoph wohl heimisch war. Dem jungen Gelehrten entgehen nicht die Schwächen des Lotze'schen System; als Neuaristoteliker ist er bestrebt, dasselbe realistisch zu unterbauen und zu stützen.

γ) Stellung zur Vorzeit. Hertling will die in der Antike begründete Weltanschauung durch Benützung der von der Neuzeit errungenen Fortschritte wissenschaftlich vervollkommnen und vertiefen.[4] Wie könnte es anders sein bei einem Schüler

1) Erinn. I. 177.

2) A. Müller-Freienfels die Philos. d. 20. Jahrh. Berlin 1923, S. 3.

3) Ueber »Leibniz« las Hertling im Sommersemester 1871 ein Publikum, siehe Erinnn. I. 221 ff,

4) Vergl. Hist. B. S. 71 u. 96 und Erinn. II, 1 ff.

Trendelenburgs, des Vorkämpfers der organischen Weltanschauung? Deshalb wird die Entwicklung Hertlings zum systematischen Philosophen — neben den bisher schon genannten Faktoren — durch seine Stellung zur Philosophie der Vorzeit, besonders zur Scholastik, bedingt.

Die Betrachtung der historischen Arbeiten unseres Denkers hat gezeigt, daß er durchaus kein kritikloser Verehrer der Vorzeit ist. Auch an den Lehren eines Aristoteles und Thomas v. A. finden sich viele nur zeitgeschichtlich verständliche Momente und oft rein individuelle Anschauungen. „Die aristotelische Philosophie ist geschichtlich bedingt. An entscheidenden Punkten zeigt sich die Lösung der Probleme abhängig von der besonderen Form der Fragestellung, welche die vorangegangene Entwicklung herbeigeführt hatte. Die begrifflichen Kategorien, in die Aristoteles die verwickelten Naturvorgänge zu fassen und aus denen er sie zu verstehen sucht, sind aus den nächstliegenden Erfahrungen abstrahiert und genügen den strengen Anforderungen kausaler Erklärung nicht. So konnte es nicht ausbleiben, daß manche Bestandteile, welche früheren Generationen als ein in sich Wertvolles erschienen waren, jetzt nur noch ihren Wert durch die Anwendung behaupten, welche sie innerhalb der Theologie gefunden haben. Aber dem allgemeinen Bewußtsein werden sie mehr und mehr entfremdet. Schon heute sind sie dem Theologen nicht mehr Elemente einer ihm von vornherein geläufigen Sprache, er muß erst lernen, welchen Sinn ihr Urheber damit ursprünglich verbinden, welchem Bedürfnisse des reflektierenden Denkens er dadurch Genüge leisten wollte, und zu welchem Gebrauche dementsprechend jene begrifflichen Elemente in der Theologie dienen sollen."[1]

Daß die Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen katholischen Weltanschauung in der Form der aristotelisch-scholastischen Philosophie sich vollzog, ist spezifisch-geschichtlichen Umständen zu verdanken. Die philosophische Scholastik entstand neben und teilweise in deutlicher Abhängigkeit von der theologischen Scholastik, deren Aufgabe der Ausbau eines theologischen Systems war. „Zunächst war es der Platonismus, aus dem man schöpfte. . . . Viel später, nachdem schon mehr als ein Jahrtausend durchmessen war und die wichtigsten Bestandteile der Offenbarung längst ihre dogmatische Formulierung gefunden hatten, vollzog sich die enge Verbindung der theologischen Wissenschaft mit der aristotelischen Philosophie, welche bis zum heutigen Tage fort-

[1]) Prinzip d. Kath. S. 44.

besteht." (A. a. O. S. 43). „In Thomas v. A. hat das Verhältnis von Christentum und griechischer Philosophie seinen Höhepunkt erreicht. Man kann fragen, ob damit der geschichtliche Prozeß entgültig abgeschlossen ist?"[1] Die Erörterung dieses Problems hängt mit der Auseinandersetzung zusammen, die durch das Buch Hermann Schells: „Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes" (Würzburg 1897) hervorgerufen wurde. Schell vertrat den Standpunkt, „daß die historische Entwicklung, welche die Ausdeutung der Offenbarungslehren an die bekannten philosophischen Systeme angeknüpft und in die in der griechischen Philosophie ausgebildeten Begriffe als Gefäße für ihren Inhalt verankert habe, keinen endgültigen Abschluß bedeute, sondern es erlaubt, ja erstrebenswert sei, auch ganz andere Wege zu gehen."[2] Für Hertling war Schell's Buch der Anlaß zu seiner Schrift: „Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft."[3] Nach dem Bisherigen kann es uns nicht befremden, wenn er darin Schell's Forderungen in gewissem Sinne billigt. Er hält es für möglich, „daß eine heute noch keineswegs nahe Zukunft die Verbindung mit der aristotelischen Philosophie lockerte und die nicht mehr verständlichen und noch weniger befriedigenden Begriffe durch andere ersetzte, welche ihrem vielfältig verbesserten Wissen entsprächen."[4] Freilich muß mit Recht zur Vorsicht und vor Überstürzung gewarnt werden. „Ein Begriffssystem, welches das aristotelische ersetzen sollte, müßte ebenso wie dieses aus der Fülle des Wissens und Zeitbewußtseins hervorgegangen, es müßte ebenso wie dieses zu dauernder Herrschaft über weite Kreise der Menschheit gelangt sein." (ebenda).

Hier hat die katholische Philosophie ein reiches Feld der Betätigung, um einen modern philosophischen Gedankenausdruck ihrer Weltanschauung zu schaffen. Die geistige und prinzipielle Grundhaltung ist für Hertling bereits gegeben, sie kann nicht erst gesucht werden. Es ist der teleologisch-theistische Idealismus, der schon in der Antike begründet wurde und von uns im Anschluß an die mittelalterliche Philosophie, durch die er einen besonderen Höhepunkt erreichte, weitergebildet und vertieft werden muß. „Denn wir halten fest an der philo-

---

1) Histor. B. S. 14.

2) Schell S. 45 ff. u. Hertling Erinn. II, 236.

3) Freiburg 1899.

4) Prinzip S. 45. Man wird bei der Erörterung dieses in erster Linie philosophischen Problems — die Philosophie müßte ja die neuen korrekten Begriffe bilden — unwillkürlich an einen Satz Peter Wust's erinnert. Er sagt nämlich: »Die ewigen Urnormen müssen jedoch von Epoche zu Epoche neu erlebt werden, weil sie als Urformen des Geistes bei dem Versuche einer objektiven Gestaltung nur einen zeitlichen, unvollkommen Ausdruck finden können, der die Sehnsucht zu immer erneuten Gestaltungsversuchen nie zur Ruhe und zum satten Genuß des Erreichten kommen läßt.« Auferstehung d. Metaphysik, 1920, 1.

sophia perennis, an dem langsamen Anwachsen einer alle Zeiten umspannenden philosophischen Erkenntnis, zu der jedes Jahrhundert eine neue Schicht hinzufügt."[1] Neben den Weltanschauungsfragen muß aber der Katholik auch an der Lösung der Probleme der Einzeldisziplinen eifrig mitarbeiten. „In der Psychologie, der Erkenntnislehre, der Ethik, der Soziologie, — auf allen diesen Gebieten winken auch den katholischen Forschern hohe Ziele, sind ihnen bedeutungsvolle Probleme gestellt, sollen wir, indem wir uns fest auf den Boden der Prinzipien stellen, welche die Vorzeit hochhielt, gleichzeitig allen den Fragen nachgehen, welche Wissenschaft und Leben in unsern Tagen aufwerfen." (ebenda).

Aus seiner wissenschaftlichen Grundeinstellung heraus wäre Hertling auch ohne die Enzyklika Aeterni Patris vom Jahre in eine ähnliche Linie gekommen, wie sie die reformierende Neuscholastik fordert. Ich glaube auch feststellen zu können, daß seine Selbständigkeit und seine persönliche philosophische Eigenart durch die genannte Enzyklika nicht beeinflußt wurde. Das beweisen seine Anschauungen; sie geben gar keinen Anlaß etwa zwei Perioden zu unterscheiden, eine vor der Enzyklika und eine nach dem Jahre 1879. Das beweisen seine historischen Arbeiten, in denen die strenge kritische Würdigung bis zuletzt beibehalten wird. Das beweist auch sein Urteil über die neuere Scholastik. Der Inhalt der scharfen Worte, die im Jahre 1871 bei einer Rezension von Stöckl's Geschichte der Philosophie gesprochen wurden,[2] deckt sich mit einer Auslassung im Jahre 1892 in dem Werk über John Locke: Die Scholastik wurde nicht lebendig fortgebildet, sie verfiel einer gewissen Erstarrung. „Die Weiterführung hätte nur geschehen können in einer Fühlungnahme mit dem, was die Gegenwart bewegte, mit Empirie und Naturwissenschaft und unter der Einwirkung der neuen philosophischen Gedanken, welche das Ausland erzeugte und denen die Männer von Cambridge zuerst Aufnahme gewährt hatten, mochte diese Einwirkung eine positiv befruchtende oder gegensätzlich anregende sein."[3] Welche Stellung Hertling zum Mittelalter überhaupt einnahm, ergibt sich aus seiner Ablehnung von Hitze's Plan einer „Wiederherstellung der mittelalterlich-zünftigen Gesellschaftsordnung." Wie die historisch aufgetretenen konkreten Gesellschaftsformen nicht allgemein gültig sind,[4] so unterliegen auch Wissenschaftssysteme der Veränderung. Es „kann ein Verlassen be-

---

1) Kl. Schriften S. 545.
2) Theol. Literaturbl. Bonn 1871. 6. Jahrg. S. 248.
3) John Locke . . . S. 158.
4) Aufsätze u. Reden S. 33, 37.

stimmter, historisch gewordener Formen nicht von vornherein und ausschließlich nur als Verrat und Abfall gelten.“ (ebenda S. 38).

b) Der Ethiker und Sozialphilosoph. „Den wirkungsvollsten Teil von Hertlings literarischem Schaffen machen seine Schriften zur Rechts-, Staats- und Gesellschaftsphilosophie aus.“[1] Seit dem Jahre 1875 gehörte Hertling als Abgeordneter dem Deutschen Reichstage an. Aus seiner politischen Tätigkeit heraus erwuchsen seine soziologischen Schriften. Ihr verdanken wir es, daß Hertling zum Ethiker und Sozialphilosophen geworden ist. Angenommen, er hätte sich vollständig ferne gehalten vom öffentlichen Leben und ausschließlich seinem Gelehrtenberuf gelebt, dann würden wir in ihm heute wohl einen Historiker vom Range eines Bäumker oder Otto Willmanns verehren, oder er stände vor uns als angesehener Erkenntnistheoretiker und Metaphysiker. Ob er aber daneben auch die Ethik im weitesten Sinn, d. h. die Philosophie als Wissenschaft von der menschheitlichen Lebensgestaltung und Lebensordnung so gefördert hätte wie es tatsächlich geschah, ist fraglich. In der heute als Neuscholastik aufblühenden katholischen Philosophie erfreut sich die sogenannte praktische Philosophie keiner solch hohen Wertschätzung und Pflege wie die theoretischen Disziplinen, Logik und Seinsphilosophie. Das Bedürfnis nach einer Lebensanschauung wird beim Katholiken in erster Linie durch die theologische Ethik, durch die religiöse Moral befriedigt. Wird aber das Verhältnis zur religiös-kirchlichen Gemeinschaft erschüttert, dann stellt sich auch mehr und mehr die Notwendigkeit einer rein philosophischen Lebensanschauung heraus, die viele wieder zur Glaubensethik zurückführen wird. Es ist ja auch eigenartig, daß die Gegner immer gegen die „religiöse Moral“ sich wandten. Durch seine Erlebnisse und Erfahrungen in der Politik hat Hertling die Bedeutung des menschlichen Lebensproblems klar erkannt. Trendelenburg weiter führend, entwickelt er die Ethik als Philosophie des Lebens; Lotze veranlaßt ihn, den Gedanken des Wortes und der Idee fruchtbar zu machen. Natürlich stützt er sich auch in der Ethik auf die Tradition auf Augustinus, auf Thomas und Aristoteles, zeigt aber zugleich, daß und wie über die beiden letzten hinausgegangen werden muß.

Die Ethik bildet die Voraussetzung für eine Sozialphilosophie. „Gerade die Beschäftigung mit der Sozialpolitik mußte einen philosophischen Denker auf die prinzipielle Besinnung über die Grundlagen des Staates und der Gesellschaft hin-

---

[1]) Bäumker im Jahrbuch d. bayer. Akad. 1920, 24.

weisen",[1] schreibt Bäumker. Man darf vermuten, daß Hertling in der Ausgestaltung seiner Rechts- und Staatsphilosophie verschiedene literarische Einflüsse auf sich einwirken ließ; war es ja doch vielfach für ihn ein neues Gebiet. Zitate legen es nahe, an Ahrens, Stahl, O. von Gierke, R. v. Ihering und R. Stammler zu denken. An Ferd. Walters „Naturrecht und Politik[2]" erinnert schon dem Titel nach die Schrift unseres Philosophen über „Naturrecht und Sozialpolitik" (1893), die für seine Theorie grundlegend ist. Maßgebend ist in ihr die Absicht: „in Bezug auf die brennendsten Fragen der Gegenwart eine kurze prinzipielle Orientierung zu bieten."[3]

Die Sozialpolitik war seit den Jahren 1860—70 wirklich zur „brennendsten Frage" geworden. Bis dahin herrschte „bei uns auf wissenschaftlichem Gebiete in Theorie und Praxis bei den Stimmführern der öffentlichen Meinung und den Faktoren der Gesetzgebung das Prinzip des Gehenlassens und Geschehenlassens."[4] Als Hertling seine politische Tätigkeit begann, konnte er auf ein großes Vorbild blicken, auf den Begründer der katholischen Sozialpolitik, auf den Mainzer Bischof Freiherrn von Ketteler. Dieser Mann ist es, „vor dem es eine katholische Sozialpolitik bei uns nicht gab und auf den sie ihren Ursprung zurückführt." (A. a. O. S. 874). „Siebenundzwanzig Jahre, ehe Papst Leo XIII. durch seine berühmte Enzyklika „Rerum novarum" vom 15. 5. 1891 dem sozialpolitischen Programm der Katholiken das Siegel der Autorität aufdrückte, hat Bischof Ketteler in seiner epochemachenden Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christentum" (1864) die Grundzüge dieses Programms entworfen." (S. 883). Über Ketteler hat der Historiker F. Vigener ein umfangreiches und bedeutsames Werk[5] im Jahre 1924 erscheinen lassen. Die Auffassung Vigeners scheint der Bedeutung Kettelers nicht in allem ganz gerecht zu werden. Er schreibt: „Wir werden sehen, daß seine (Kettelers) Leistung auf sozialpolitischem Boden, die wissenschaftlich nichts bedeutet, nur als katholische und bischöfliche Tat ihren Wert und ihre Wirkung hatte." (S. 418). Über Kettelers Schrift lautet das Urteil: „Eine dogmatisch festgestützte und kirchlich gut bewährte Frömmigkeit wurde hier nun einfach auch als der archimedische Punkt einer Neugestaltung der Welt des Arbeiterstandes hingestellt." (S. 459). Was würde Graf Hertling, der begeisterte Verehrer des Mainzer Bischofs, Vi-

---

[1]) S. »Der Wächter« hrsg. v. W. Kosch 1. Jahrg. München 1918, 45 f.

[2]) Bonn [2]1871.

[3]) Kl. Schrift. S. 248 ff.

[4]) Historisch-politische Blätter (120) 1897. S. 879. (Aufsatz über Ketteler)

[5]) »Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben im 19. Jahrh.« München 1924.

gener, erwidern? Er würde ihm sagen, daß für jede Lebensgestaltung und Lebensordnung, besonders für die Organisation des Gemeinschaftslebens die ideellen Faktoren in erster Linie ausschlaggebend sind und erst in zweiter Hinsicht konkrete Vorschläge über die Art der Durchführung der Grundgedanken, die in einer Weltanschauung verwurzelt sein müssen. Vigener mag Recht haben, wenn er sagt, daß Ketteler auf Lasalle sich stützt — auch Hertling erkennt diese Abhängigkeit. (S. a. a. O. S. 890); aber der eigentliche Kerngedanke sind nicht die praktischen Vorschläge, sondern die Tatsache, daß das Christentum nicht unmittelbar durch äußere Mittel, sondern zunächst und vorzüglich durch den Geist, den sie den Menschen einflößt, wirken will. (Vergl. S. 886). Ketteler und Hertling sind der Überzeugung, daß die Prinzipien der katholischen Weltanschauung auch für die Lösung der neuaufgetretenen sozialen Probleme fruchtbar sein werden. Sie sehen, daß dem Liberalismus und Sozialismus eine Weltanschauung zugrunde liegt. Will man in der sozialen Frage einen festen Standpunkt und ein unerschütterliches Fundament gewinnen, dann heißt es Weltanschauung gegen Weltanschauung setzen und nicht bloß Zweckmäßigkeitserörterungen über diese oder jene Maßnahmen anstellen. Diese grundsätzliche Anschauung vertritt unser Philosoph bereits in der ersten sozialpolitischen Schrift aus dem Jahre 1883, in den „Aufsätzen und Reden sozialpolitischen Inhalts" (Freiburg 1883). Sie ist konsequent durchgeführt im „Naturrecht und Sozialpolitik" (1893), begegnet uns in den „Kleinen Schriften zur Zeitgeschichte und Politik"[1] und ist zuletzt systematisch dargestellt in dem kleinen, aber inhaltsreichen Kompendium „Recht, Staat und Gesellschaft."[2]

Der Philosoph Hertling hat die Anschauungen des streitbaren Mainzer Bischofs in die Sprache der Wissenschaft übersetzt; der Kirchenpolitiker und Priester hat den Denker und Gelehrten angeregt, eine Sozialphilosophie grundzulegen, die sowohl Ausprägung der katholischen Weltanschauung als auch streng wissenschaftliche Disziplin werden sollte. Diese Sozialphilosophie muß sichern „die ursprünglichen, in der göttlichen Weltordnung begründeten Rechte, an denen die menschliche Gesetzgebung ihre Grenze findet";[3] sie muß den festen Standpunkt gewähren, „von dem aus nicht nur jedes revolutionäre Vorgehen, sondern auch der extreme Staatssozialismus ab-

[1]) Freiburg 1897.
[2]) Kempten u. München 1906, [6]1918
[3]) Hist.-pol. Bl. 1897, 893.

zuweisen ist." (S. 892). Vor allem in der Gegnerschaft gegen den letzteren ist Hertling von Ketteler bestärkt worden.[1] Die beiden aristokratischen Naturen sträuben sich gegen öde Gleichmacherei und Verkümmerung der Persönlichkeit (vergl. 893 u. 895), die beiden deutschen Edelleute schätzen die freiheitlich christlich-germanische Gesellschaftsorganisation höher als den modernen, alles reglementierenden Staatszentralismus. So wurde Hertling durch Ketteler der erfolgreiche Sozialpolitiker und bedeutende Sozialphilosoph.

Nachdem wir nun die Entwicklung und geschichtliche Stellung unseres Philosophen kennen gelernt haben, wollen wir seine Anschauungen und Lehren in ihrem systematischen Zusammenhange betrachten.

---

[1] In den beiden Männern lebt hier die organische, antimechanistische und antiindividualistsiche Gesellschaftslehre der Romantik auf.

Zweiter Teil

A) Die erkenntnistheoretische Grundlegung der Philosophie

Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, nachdem man in wissenschaftlichen Kreisen mehr und mehr die Haltlosigkeit des anspruchsvollen Materialismus durchschaut hatte, war man mit Eifer bemüht, sichere erkenntnistheoretische Fundamente für die Wissenschaft und speziell für die Philosophie zu legen. Als Vorbild und Meister galt Kant; schon 1865 hatte Otto Liebmann in seiner Schrift „Kant und die Epigonen" zum Rückgang und Anschluß an den Königsberger Denker aufgerufen.

Die katholische Philosophie jener Zeit glaubte nicht daran, daß in Kant das Heil zu finden sei und daß er der Retter sein werde. Aber sie konnte sich der Zeiteinstellung nicht verschließen; auch sie erkannte, daß das Erkenntnisproblem ein besonders drängendes sei, mochte auch bei ihr die Behandlung noch in alten Formen und in kritisch-abwehrender, defensiver Weise vor sich gehen. In der katholischen Philosophie diente die Erkenntnistheorie vor allem der Verteidigung des realistischen Standpunktes. Diese Position mußte gegen zwei Fronten gehalten werden: gegen den Empirismus und gegen den Kritizismus.

Daß in diesem Kampf nur ein „kritischer" Realismus Aussicht auf Sieg und Erfolg haben könne, hat mit am ersten Georg v. Hertling gesehen. Bereits im Jahre 1875 hat er in den „Grenzen der mechanischen Naturerklärung" klar und bestimmt die Forderung eines „kritischen Realismus" ausgesprochen. Zu diesem Programm gelangte er zunächst durch Aufzeigung der Unhaltbarkeit des Empirismus. Es ist geradezu auffallend, wie häufig sich Hertling kritisch gegen diese Denkrichtung wendet. Die Auseinandersetzung mit ihr gibt ihm Gelegenheit auf die vielen und selten beachteten „Voraussetzungen" der Wissenschaft hinzuweisen.

1. Die Kritik des Empirismus. Die Naturwissenschaften dürfen gewiß stolz sein auf ihre exakten Methoden und ihre glänzenden Forschungsergebnisse. Wir sind sogar gewohnt, der „Naturwissenschaft das größte Maß von Zuverläs-

sigkeit zuzuschreiben."[1] Aber „unsere heutige Naturwissenschaft beruht auf einer ganz bestimmten Voraussetzung, welche die Alten in dieser Form und Bestimmtheit nicht hatten . . . Wer ein Experiment vornimmt, der führt nach einem vorbedachten Plane einen gewissen Umfang von Bedingungen herbei und erwartet, daß sich daran ein bestimmtes Ereignis anschließen werde. . . . Mißlingt das Experiment, d. h. tritt der erwartete Erfolg nicht oder doch nicht so ein, wie er erwartet wurde, so nehmen wir an, daß in der Kette der erforderlichen Bedingungen ein Glied ausgefallen oder ein der Beachtung entgangener Umstand als Hindernis gewirkt hat, und wir bezweifeln nicht, daß es nur der Ergänzung jenes Ausfalles und der Beseitigung dieses Hindernisses bedürfe, um das bestimmte Ergebnis eintreten zu lassen . . . Dieses besagt, daß wir uns gewöhnt haben, in der Natur eine festgefügte Ordnung zu erblicken, einen Inbegriff von Faktoren mit gesetzlich geregelter Wirksamkeit, so zwar, daß stets und unausweichlich bei dem Eintritt bestimmter Bedingungen bestimmte Folgen sich ergeben und die Wiederkehr der gleichen Bedingungen die Wiederkehr der gleichen Folgen nach sich zieht." So lesen wir in dem grundsätzlichen Werk „Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft" (S. 217),[2] aber schon 1875 hat Hertling die Überzeugung, daß die Anerkennung eines gesetzmäßigen Ganges des Naturlaufes die „unerläßliche Vorbedingung für eine wirkliche Naturwissenschaft"[3] ist.

Solche Gedanken muten ganz modern an; man vergleiche nur ähnlich klingende Anschauungen Erich Bechers in seiner Naturphilosophie.[4] „Die Regelmäßigkeiten im Strome des Geschehens und die Voraussetzung ihres Fortbestehens ermöglichen allein ein Wissen um das Zukünftige." (S. 85). „Hinter dem Induktionsschluß steht natürlich die Voraussetzung, daß die beobachtete Regelmäßigkeit weiter gilt, für alle nicht und noch nicht beobachteten Fälle." (S. 87). „Die Voraussetzung strenger Gesetzmäßigkeit ist erforderlich für die volle Erklärbarkeit der Natur, für die Möglichkeit eines durchgehenden Verständnisses derselben." (S. 58).

Aber noch eine ganz andere Voraussetzung ist im Spiele. Sie ist enthalten in der Erkenntnis des Fremdseelischen. Wir nehmen an, daß wir die Erlebnisse, Erfahrungen und Mitteilungen unserer Mitmenschen als ebenso sicher und zuverlässig

[1]) Prinzip d. Kath. S. 22.
[2]) Freiburg 1899
[3]) Grenzen d. N. S. 82.
[4]) Berlin u. Leipzig 1914.

betrachten dürfen wie die eigenen. Sicher sind aber eigentlich nur die eigenen Bewußtseinsinhalte. Welch enge Erfahrungsbasis hätte da die Psychologie? Wie beschränkt wäre unser Wissen von der Lebensfülle und Wirklichkeit in Natur und Geistesleben? „Was andere erfahren, teilen sie uns mit durch Worte und Zeichen. Wir selbst erfahren dann nur den Eindruck, den diese letzteren in uns hervorrufen, aus uns selbst fügen wir die Vorstellungen hinzu, die wir uns gewöhnt haben, mit jenen Worten und Zeichen zu verbinden . . . Wir nehmen an, daß unsere Nebenmenschen ebenso organisiert sind wie wir, daß ihr Bewußtsein die gleiche Vorstellungswelt erfüllt wie das unsere. Und nicht nur das . . . Vielmehr halten wir dafür, daß die mit der gleichen Erkenntnisfähigkeit ausgestatteten und in ihrer Betätigung den gleichen Gesetzen unterworfenen Wesen in eine und dieselbe Welt erkennbarer Gegenstände hineingestellt sind, daß der Inhalt ihres Bewußtseins durch diese Gegenstände bedingt ist und wir uns daher durch die gleichen Vorstellungen über die gleichen Objekte verständigen."[1]

Wiederum ist es Er. Becher, welcher in der Gegenwart diese Voraussetzung ausdrücklich unterstrichen hat. „Nur sofern Bewußtseinserlebnisse und wahrgenommene Äußerungen regelmäßig zusammenhängen — wie Heiterkeit und Lächeln — können die letzteren die ersteren erkennbar machen. Die Erkenntnis beruht auf der Erfahrung, daß bei uns selbst ein bestimmter Bewußtseinsvorgang mit einer bestimmten Äußerung verbunden ist und auf der Voraussetzung, daß diese Verbindung nicht nur individuell ist, sondern eine Regel darstellt, welche auch für Mitmenschen Gültigkeit hat."[2]

Diese Voraussetzungen können nicht geleugnet werden; denn sie werden ununterbrochen praktisch anerkannt und angewandt. Und doch sind sie unbeweisbar; wir können sie nicht ableiten auf induktivem Wege. „In Wahrheit . . . ist die Überzeugung eines gesetzlichen Zusammenhangs der Ereignisse nicht erst aus der Erfahrung abgeleitet, vielmehr zeigt sich diese vermeintliche Ableitung selbst überall von jener bereits zuvor vorhandenen Überzeugung getragen."[3]

Der Empirismus scheitert zweitens an den wissenschaftszerstörenden Konsequenzen seiner Lehre. „Auf ein verhältnismäßig bescheidenes Maß würde unsere entwickelte Wissenschaft zusammenschrumpfen, wenn alles aus ihr entfernt wer-

---

[1]) Prinzip d. K. S. 25. s. auch Grenzen d. N. S. 138 f.
[2]) E. Becher, Naturphilosophie S. 87.
[3]) Grenzen d. N. S. 140.

den müßte, was jenen Ursprung [aus rein empirischen Quellen] nicht nachzuweisen vermöchte, oder sich nicht völlig mit einer jederzeit zu bewerkstelligenden Wahrnehmung deckte."[1] Die Wissenschaft müßte sich beschränken auf bloßes Sammeln des ungeklärten Tatsachenmaterials, sie müßte verzichten auf das Aufsuchen gesetzmäßiger Verknüpfung, wie sie besonders durch die Kausalität bedingt ist. Tatsächlich aber spricht die Wissenschaft von realen Bedingungen, von Atomen und Kräften, von Gesetzmäßigkeiten im Sein und im Geschehen. Spontan sucht sie nach Gründen. „Findet sie aber die letzteren in einer bestimmten Konstitution des Stoffes, in gewissen Kräften, die sie den Elementen zuschreibt, gelingt es ihr, Verwandtes zusammenzustellen und die gemeinsame Regel seines Seins und Geschehens im Gesetze auszusprechen, so sind dies ebensoviele Schritte, „durch welche sie die direkte Erfahrung überschreitet." (ebenda). Die Ursachen der Prozesse und Veränderungen müssen von uns im Denken erschlossen werden. (Vergl. S. 136). Wir sind dazu gezwungen, um die Lücken der Erfahrung auszufüllen, um nicht eine durchlöcherte Wirklichkeit zu erhalten.

Die Empirie ist demnach unmöglich alleinige Erkenntnisquelle, sie ist es umso weniger, als ihr ein Wahrheits- und Gewißheitskriterium fehlt und sie unfähig ist, Normen und Gesetze für die Betätigung unseres Denkens aufzustellen. Wir brauchen Maßstäbe zur Prüfung der Richtigkeit des Denkens, Richtlinien und Gesichtspunkte für erfolgreiches wissenschaftliches Arbeiten. Eingehend analysiert Hertling die im Experiment enthaltenen überempirischen Momente, z. B.: die Aufstellung eines Zieles, die Isolierung einzelner Seiten oder Elemente, die Beseitigung des Störenden, das Absehen von subjektivem Beiwerk.[2] Es muß eine richtige und eine falsche Weise des Erfassens und der Beobachtung geben. Es gilt, „eine glaubwürdige Theorie von einer bloßen Vermutung zu unterscheiden, oder Teorie gegen Theorie abzuwägen." (S. 136). Dem Empirismus gegenüber muß daran festgehalten werden, „daß es zuletzt die Gesetze unseres Denkens sind, an denen wir unsere wissenschaftlichen Vorstellungen messen und an denen sie ihre Bestätigung oder Verwerfung finden." (S. 136/7).

Das vollständige Versagen des Empirismus wird offenbar im Gebiete der Normwissenschaften. Hertling zeigt dies in einer Auseinandersetzung mit Merkel, einem führenden Vertreter des Rechtspositivismus, der sich aus der Anwendung der empiristischen Denkweise auf die Rechtsphilosophie ergibt. Mer-

[1]) Grenzen S. 135. Vergl. auch Hist. Beitr. S. 251 ff. u. Metaphys. S. 14 f.
[2]) Vergl. Grenzen S. 137.

kels These[1] lautet, „daß für eine wissenschaftliche Behandlung des Rechtes ausschließlich die geschichtliche Betrachtungsweise zulässig sei“ (S. 243), nicht die grundsätzliche, die normative. Hertling erwidert ihm mit Rudolf Stammler: Es „gehört der Stoff der Rechtswissenschaft seiner eigenen Natur nach nicht unter das Ist, sondern unter das Soll.“ (S. 262). Der Empirismus ignoriert den grundlegenden Unterschied zwischen Seins- und Normwissenschaften. Das „Sollen“, dieser zentrale Begriff der Ethik und Rechtsphilosophie, läßt sich nicht auf Tatsächlichkeiten zurückführen; eine ganz andere Betrachtungsweise muß hier Platz greifen. Wir müssen den Gesichtspunkt des Zieles, des Zweckes, den Gedanken einer Aufgabe, einer Bestimmung, eines Wertes heranziehen; wir müssen teleologisch und wertkognitiv denken. (Vergl. Recht St. und G. S. 23/24).

In diesem Zusammenhange ist auch zu erwähnen, daß Hertling ganz klar den Unterschied der Naturwissenschaft von der Geschichtswissenschaft erkannte. Man lese nur seinen Vortrag: „Christentum und griechische Philosophie“[2] aus dem Jahre 1900. Ähnlich wie Windelband und Rickert betont er, daß die Naturwissenschaft wesentlich Gesetzeswissenschaft ist, die Geschichte aber Ereigniswissenschaft. Es ist verfehlt, auf die Geschichte die naturwissenschaftliche Methode anzuwenden (S. 3). „Dazu fehlen so gut wie alle Voraussetzungen“ (ebenda). Die Geschichte verfährt nicht generalisierend, sondern individualisierend. „Jedes geschichtliche Ereignis ist eine einzigartige Begebenheit, wir können es daher auch nicht durch Zurückführung auf ein allgemeines, eine Vielheit gleichartiger Begebenheiten umfassendes Gesetz verständlich machen.“ (ebenda). . . . „Was wir erreichen können, ist eine möglichst zutreffende Beschreibung, für die Erklärung bleiben wir in der Regel auf mehr oder minder glaubhafte, durch Analogien aus wirklicher Erfahrung gestützte Vermutungen angewiesen.“ Wir müssen uns also in die geschichtliche Welt einfühlen; das Erfassen der geschichtlichen Welt ist etwas ganz Eigengeartetes, wie Dilthey immer wieder verkündete. Der Historiker fällt ferner auch Werturteile. Gewiß ist die primäre Aufgabe die Feststellung der wirklichen Geschehnisse. „Hier ist vollkommenste Objektivität nach innen sittliche Pflicht, nach außen das Unterpfand der Glaubwürdigkeit. Aber in der Geschichtserzählung, in der Zusammenfas-

---

[1]) Vergl. d. Aufsatz Hertlings: »Über Ziel und Methode der Rechtsphilosophie« aus dem Jahre 1895. S. Hist. Beitr. 243ff.

[2]) S. Hist. Beitr. S. 1ff,

sung der einzelnen und für sich auch vereinzelten Tatsachen, in dem Aufsuchen der Gründe, in der Würdigung der Personen und Ereignisse, da liegt es anders."[1] Da „legen wir Maßstäbe an, die wir nicht den Tatsachen entnommen, sondern anderswoher an die Tatsachen herangebracht haben."[2]

2. Die Grundzüge des kritischen Realismus. Wir finden bei Hertling nicht nur treffende Abwehr und Widerlegung falscher Erkenntnislehren, sondern er hat auch einen beachtenswerten positiven Versuch zur Begründung eines kritischen Realismus unternommen. Obwohl er ein Gegner Kants ist, hat er dabei doch Einflüsse von ihm, wenn auch vielfach durch Vermittlung Lotze's erfahren. Hertling ist sich dessen bewußt, er ist der Anschauung, daß das Gute anzunehmen sei, selbst wenn es von einem Gegner stammt; Richtschnur für die Stellungnahme zu anderen Systemen ist nur die, Wahrheit. Vor allem erinnert uns an Kant die sehr bestimmte Verwerfung des naiven realistischen Standpunktes, die Behandlung von Raum und Zeit, sowie die Betonung des rationalen Beitrages des Erkenntnissubjekts, nicht insofern es Träger von philosophischen Akten ist, sondern insoferne es logische Subjektsfunktionen vollzieht.

Hertling nimmt seinen Ausgangspunkt von der durch das eigene Bewußtsein verbürgten Existenz des Subjekts. In jedem Akte unseres inneren Lebens ist „die unmittelbar vollzogene Anerkennung der eigenen Existenz"[3] enthalten. Dieses Subjekt hat mannigfache Bewußtseinsinhalte, Vorstellungen, Erscheinungen. Die Erkenntnisquelle ist mit Augustinus und Deskartes in den Gegebenheiten des Bewußtseins zu suchen. Damit weicht der Neuaristoteliker Hertling wesentlich von Aristoteles ab, der die sinnlich wahrgenommenen körperlichen Substanzen der realen Natur als erste Quelle der unmittelbaren Kenntnisse des Seins gelten läßt.

Mit Kant ist daran festzuhalten, daß es Dinge an sich gibt, wenn uns auch nur die Erscheinungen gegeben sind. Aber „wenn wir die Dinge der Außenwelt nur aus ihren Einwirkungen auf uns zu erkennen vermögen und wenn dabei das Resultat dieser Einwirkung von der eigenen Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens abhängt, so werden wir jene Dinge gar niemals so erkennen, wie sie an sich sind, sondern immer nur so, wie sie auf Grund dieser Beschaffenheit uns erscheinen müssen." (Grenzen d. N. S. 132). Andernfalls wür-

1) Prinzip d. K. S. 96.
2) Hist. Beitr. S. 3.
3) Grenzen d. N. S. 145.

den wir verlangen, „die Dinge so zu erkennen, wie sie erkannt werden müßten, wenn sie nicht erkannt werden." (ebenda). Diese Sätze stimmen mit Lotze's Anschauung überein: „Nichts ist einfacher als die Überzeugung, daß jeder erkennende Geist alles nur so zu Gesicht bekommen kann, wie es für ihn aussieht, wenn er es sieht, aber nicht so, wie es aussieht, wenn es niemand sieht."[1]

Das klingt fast nach Phänomenalismus. Wie kommen wir nun darüber hinaus? „Dadurch, daß wir in unseren Vorstellungen auf etwas stoßen, was nicht von unserer eigenen Ursächlichkeit abhängt, bezüglich dessen wir uns somit passiv verhalten, welches wir von uns unterscheiden und auf ein von uns Verschiedenes beziehen."[2] Hiermit ist einmal die Unabhängigkeit der Wahrnehmungen vom Wollen ausgesprochen. Dieser Umstand wird ja auch vom Realismus der Gegenwart hervorgehoben. Durch meinen Willen kann ich wohl Vorstellungen hervorrufen und ändern, aber nicht Wahrnehmungen. Vielleicht meint aber Hertling damit noch etwas anderes. Unserem Bewußtsein gehört auch an das Erlebnis einer vitalen Beziehung zwischen Person und Objekt. Das Wesen dieser Beziehung ist im gewissen Sinne physischer Art; es steht dem passivem ein aktives Glied gegenüber. Das Objektglied leistet Widerstand und wirkt auf das Subjektglied. Eine Folge dieser Einwirkung sind Bewußtseinsakte sowohl wie biologische Vorgänge im Organismus. Diese Eigenschaft des Objektes, daß es kausales Gegenglied ist, erfahren wir als ebenfalls kausale Subjektszentra. Nicht bei allen Vorstellungen ist dies der Fall, sondern nur bei solchen, welche in Wirklichkeit Wahrnehmungen sind.

Indem „wir weiterhin die verschiedenen Eindrücke in einem gemeinsamen Mittelpunkte verknüpfen und sie als verschiedene Wirkungen eines Dinges auf uns fassen, entsteht in uns die Vorstellung der konkreten Dinge."[3] Nicht bloß die Existenz erkennen wir dabei, sondern auch an die Eigenschaften und das Wesen der Dinge kommen wir heran; denn wir richten uns nach den „Anknüpfungspunkten, . . . welche wir der wie immer entstandenen Wahrnehmung verdanken", und nach den „Daten, welche uns die Erfahrung mittels der Sinne liefert." (Grenzen d. N. S. 147 u. 150).

Den Erkenntnissen liegen Denkgesetze, apriorische Elemente, subjekthafte Zutaten zugrunde, die klar herauszuarbeiten

---

[1]) H. Lotze, Logik. Philos. Bibliothek Bd. 141. Leipzig 1912, 497. Ähnlich in Metaphysik 1841, 280.

[2]) Metaphysik S. 59.

[3]) Metaphysik S. 59/60. S. 40 und Grenzen d. N. S. 142 u. 149.

sind. Sie führen uns vor allem auf die zwei beim Erkenntnisprozesse beteiligten Faktoren: Subjekt und Objekt. Wissen entsteht nur dann, „wenn zu den äußeren Eindrücken, als dem objektiven Faktor, in der Natur des erkennenden Menschengeistes der subjektive Faktor ergänzend hinzutritt.“ (Grenzen d. N. S. 130). Zur Bearbeitung des Erfahrungsmaterials erzeugen wir „Begriffe . . ., deren eigentümlichen Inhalt wir ursprünglich dem Selbstbewußtsein entnehmen.“ (S. 150). Solche Begriffe sind der der Substanz und der Kausalität. Unser Denken hat eine gewisse Ausstattung, in seinem Wesen liegen gewisse Denkgesetze begründet. Diese Ausstattung drückt nur „die eigene Natur des Denkens“ (Metaphysik S. 71) aus. „Die Gesetze des Denkens sind in der Natur desselben begründet. Durch Reflexion werden sie uns zum Bewußtsein gebracht.“[1] Vom Kausalitätsprinzip sagt Hertling wörtlich: Es „liegt in der Organisation unseres Denkens, daß wir jedes Werden als ein Gewirktwerden und jede Änderung als das Erzeugnis einer Ursache fassen müssen und nicht anders fassen können.“ (Grenzen S. 142). Auch H. Lotze versichert uns: „Jene allgemeinen Wahrheiten nun, denen das wissenschaftliche Erkennen unbedingten Glauben schenkt, sind im Grunde nur die eigene in Form von Grundsätzen ihres Verfahrens ausgedrückte Natur der erkennenden Vernunft selbst und es ist begreiflich, daß die Vernunft ihrem eigenen Wesen zu entfliehen unfähig, von der Evidenz dieser unausweichlichen Regeln des Denkens überwältigt wird.“[2]

Den etwaigen Vorwurf des Anthropomorphismus weiß Hertling wohl abzuwehren. „Gesetzt der anthropomorphe Ursprung jener Begriffe wäre erwiesen, so wäre . . . die Berechtigung derselben . . . nach den allgemeinen Regeln der Logik, speziell denjenigen zu prüfen, welche die Anwendung von Hypothesen betreffen. Es würde hiernach diese Berechtigung jedesmal da über allen Zweifel erhaben sein, wo der Nachweis gelungen wäre, daß nur unter Voraussetzung und nach Maßgabe eines solchen Begriffes die Tatsachen der Außenwelt verständlich seien, jede andere Erklärung dagegen unvermeidlich zu Widersprüchen führen müsse.“[3] Die Bewährung der Begriffe und Gesetze stärkt uns in der Anerkennung ihrer Geltung. Hertling hat hier Trendelenburg hinter sich, welcher versichert: Der „Vorwurf des Anthropomorphismus und der Schluß, daß etwas, weil es anthropomorph ist, unwahr sei, versperrt allen

---

[1]) Hist. Beitr. S. 256.

[2]) Mikrokosmus III. Bd. 1864, 547

[3]) Metaphysik S. 16. u. Grenzen d. N. S. 149.

Zugang zur Erkenntnis; denn die fremden Dinge erschließen sich nur dem Denken in den Tätigkeiten, die wir bewußt üben, und die zugleich den Dingen zugrunde liegen, es kommt nur darauf an, daß sie sich bewähren.“[1]

Unser Philosoph will aber ein Gegner des Psychologismus und Anthropologismus sein. Er denkt nicht an die psychologische Natur und Beschaffenheit der Denkvorgänge, sondern an die logische Struktur des Denkens als Subjekts- Objektsverhältnis. Auch von ihm gilt, was er von Thomas v. A. schreibt: „Selbstverständlich ist Thomas weit entfernt, die Wahrheit der Erkenntnis der obersten Prinzipien auf bloßes Denkenmüssen infolge der Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens zu reduzieren. Die ganze durchaus objektiv gerichtete Haltung der mittelalterlichen Philosophie läßt einen solchen Gedanken nicht aufkommen.“ Es handelt sich um Aufnahme „eines vom Subjekt unabhängig Geltenden.“[2] Ausdrücklich spricht Hertling von der überindividuellen und überzeitlichen Geltung der Urteilsinhalte.[3] „In den obersten Denkgesetzen, den logischen und mathematischen Wahrheiten stößt das denkende Subjekt erst recht auf ein seiner Willkür Entzogenes und ihm gewissermaßen Gegenüberstehendes.“ (ebenda S. 27.)

Der kritische Realismus bestimmt sogar bei Hertling den Wahrheitsbegriff, der uns durchaus nicht scholastisch anmutet. „Es ist darauf hinzuweisen, daß die Wahrheit unseres, auf die Außenwelt gerichteten Denkens überall nur darin bestehen kann, die Dinge so zu denken, wie sie nach Maßgabe einerseits der Denkgesetze, anderseits der von der Erfahrung gebotenen Anhaltspunkte gedacht werden müssen.“[4] Für diesen Philosophen gibt es keine Freundschaft mit dem naiven Realismus und dem Empirismus. Nach dem bisherigen verstehen wir auch, wenn er das Wahrheitskriterium folgendermaßen formuliert: „Denken müssen und nicht anders denken können aber ist das höchste Kriterium für die Wahrheit unserer Erkenntnis. Es gibt kein höheres.“[5]

Bei der Behandlung der Raumvorstellung glauben wir fast einen Kantianer sprechen zu hören. Sie ist anzusehen „als die Form oder Weise, in der wir die Koëxistenz der Dinge vorstellen müssen.“[6] Der eigentliche Inhalt der Raumvorstellung ist das Produkt unserer vorstellenden Tätigkeit. Die

---

[1]) Logische Untersuchungen II, 79,
[2]) Histor. Beitr. S. 236.
[3]) Metaphysik S. 23 f.
[4]) Metaphysik S. 45.
[5]) Recht, Staat u. G. S. 32.
[6]) Metaphysik S. 45 ff.

Raumvorstellung ist also wesentlich psychologisch subjektiv. Sie ist „die in der Natur unserer Seele begründete unerläßliche Bedingung alles anschaulichen Vorstellens überhaupt." (S. 46.) Aber diese Vorstellung hat eine reale Ursache, sie ist objektiv bedingt. Im Unterschied von Kant ist festzustellen an „objektiven Verschiedenheiten der koexistierenden Dinge in ihren Beziehungen zueinander" (S. 45.) und ist genau zu unterscheiden „zwischen unserer subjektiven Vorstellung vom Raum und der ihr in Wirklichkeit entsprechenden, für uns eben darum nicht vorstellbaren objektiven Seinsweise der Dinge" (S. 46.). Die Objektivität wird uns dadurch verbürgt, daß uns diese Vorstellung „durch verschiedene Sinne in übereinstimmender Weise mitgeteilt wird, namentlich durch den Gesichtssinn und den Gefühlssinn, zugleich aber ihrem eigenen Inhalte nach von den spezifischen Empfindungen der einzelnen Sinne (Farbe, tastbare Qualität) verschieden ist." (S. 43.) Ähnliches gilt von der Zeit. Sie ist zu bezeichnen „als die Form, unter der wir die Sukzession der veränderlichen Dinge oder ihrer wechselnden Bestimmtheiten vorstellen müssen, wobei wiederum zu unterscheiden ist zwischen der objektiven Seinsweise des Veränderlichen, welche der Zeitvorstellung entspricht, und dem spezifischen Inhalte dieser letzteren." (S. 51.)

So gelangen wir durch Zusammenarbeit von Denken und Erfahrung zur Realität; auf diese Weise gewinnen wir unsere Natur — „Wissenschaft", das wissenschaftliche Weltbild. Es handelt sich, modern ausgedrückt, um einen Realisierungsprozeß. Auch für Oswald Külpe, den kritischen Realisten von heute, sind die Realitäten die „durch einen Realisierungsprozeß, an dem Erfahrung und Denken gleichermaßen beteiligt sind, erarbeiteten und eröffneten Gegenständlichkeiten, die darum als real auch unabhängig von diesem Realisierungsprozesse gedacht werden."[1] Erkennen ist ein „Erfassen der nicht gegebenen, aber durch Gegebenes sich offenbarenden Realitäten." (ebenda.) Langsam, Schritt für Schritt, wird der realistische Standpunkt gewonnen und gesichert. In strenger Geistesarbeit wird der Weg bereitet für eine wissenschaftliche Metaphysik. Hertlings Schaffen ist verwandt mit den Bestrebungen der Gegenwart.

3. W a h r h e i t s p h i l o s o p h i e u n d M e t a p h y s i k d e r E r k e n n t n i s. Die Logik und Erkenntnistheorie haben gewiß die Aufgabe, Wissenschaftslehre zu sein; soll aber eine solche Wissenschaftslehre objektiv gesichert sein, sollen vor allem die beiden Disziplinen echt philosophische sein, so müs-

[1]) Vergl. M. Ettlinger, Gesch. d. Philos. 1924, 306.

sen sie letzlich in eine Wahrheitsphilosophie ausmünden. Das geschieht durch die Synthese von Objektivismus und Apriorismus. Bei Hertling glaubten wir den Versuch vorzufinden, kantisch-apriorische Elemente für die Erkenntnisbegründung zu verwerten. Wir haben zunächst eine „ungeordnete Flut von Eindrücken" (Grenzen d. N. S. 133), ein cnaotisches Vorstellungsmaterial. In dieses bringen wir Ordnung durch dem Subjekt entstammende Gesetze und Kategorien (siehe frühere Darstellung). Wir hegen dabei die Zuversicht, „daß unserem Denken die Fähigkeit innewohnt, durch folgerichtige Betätigung seiner eigenen Natur Beziehungen zu entdecken, welche zwischen den einzelnen Teilen der wahrnehmbaren Wirklichkeit tatsächlich bestehen", und „daß die gesetzliche Betätigung des Denkens uns in den Besitz der Wahrheit führe."[1]

„Aber dieses Denken selbst, ist es nicht das Dunkelste aller Rätsel? Durch einen Vorgang, von dem wir nur wissen als von einem innerhalb unseres Bewußtseins geschehenden, wird die Welt der wirklichen Dinge für uns zu einer vorgestellten und erkannten Welt. Eine subjektive, in unserem Innern verlaufende Tätigkeit erschließt uns dieselbe, so daß wir nun auch um sie, die von uns verschieden ist, wissen und von der Wahrheit und Gewißheit unserer Erkenntnis überzeugt sind. Wie aber kann das, was ist, sich dem Denken offenbaren, so daß das Seiende ein Erkanntes wird und das Denken sich mit einem w a h r e n Inhalte erfüllt."[2] Um uns diesen Sachverhalt begreiflich machen zu können, müssen wir annehmen, „daß Denken und Sein für einander da sind, auf einander hingeordnet sind, und daß dem Seienden ursprünglich ein Gedanke zugrunde liegt."[3] Erkenntnis ist nur möglich, „weil Subjekt und Objekt zwar voneinander verschieden, aber einander doch nicht vollkommen fremd sind, weil das Denken ursprünglich angelegt ist auf die Erfassung des Seienden und das Seiende einen denkbaren Inhalt besitzt."[4]

Erkenntnis wäre ausgeschlossen, wenn nicht in beiden Relaten, im Subjekt und im Objekt, die Möglichkeit einer Verbindung im Bewußtsein und im Erkenntnisprozeß grundgelegt wäre. Mit seinem Lehrer Trendelenburg stimmt v. Hertling überein, wenn dieser äußert: „Es muß etwas gesucht werden, das sich in beiden Gliedern des Gegensatzes findet, damit dieses Gemeinsame die Verbindung bilde."[5]

1) Grenz. d. N. S. 147. u. 151. Metaphys. S. 72.
2) Prinz. d. K. S. 29.
3) Grenzen d. N. S. 152.
4) Prinz. d. K. S. 29.
5) Log. Untersuchungen ³1870. I, 136.

Wodurch sind nun Subjekt und Objekt miteinander verwandt? Was ist das Gemeinsame der beiden Glieder? Es ist nach Hertling „der dem Seienden zugrunde liegende Gedanke", der „denkbare Inhalt" der Wirklichkeit. Das Seiende hat also eine rationale Struktur, eine in rationalen Formen, Kategorien, Gesetzen einfangbare Struktur. Der Strukturcharakter überhaupt ist das die Verbindung herstellende Moment. Denn Struktur ist Ordnung, ist Gesetzmäßigkeit schlechthin. In der Objektwelt tritt dies dadurch in die Erscheinung, daß die Welt ein „Kosmos", ein System ist. Wir sprechen von Weltordnung, von Gesetzmäßigkeit im Naturgeschehen. Gewiß hat der Gesetzmäßigkeitscharakter eine ganz bestimmte Erfüllungsweise in unserer Welt gefunden. Die erfahrbare Weltordnung, die auffindbare Gesetzmäßigkeit ist deshalb nur tatsächlicher Art, sie ist nicht notwendig; denn es lassen sich auch noch andere Erfüllungsweisen des Gesetzmäßigkeitscharakters überhaupt denken. „Alle diese Gesetze haben für uns lediglich faktische Geltung, keine durch sich selbst einleuchtende Evidenz."[1] Was notwendig ist, ist die Gesetzmäßigkeit überhaupt, ist die Struktur an sich.

Würde das fehlen, so wäre das Chaos gegeben, d. h. die totale Ordnungslosigkeit, der vollständige Strukturmangel. Ein Chaos könnten wir in gar keiner Weise erkennen. Wir haben es ja oben von Hertling selbst erfahren, daß die Gesetzmäßigkeit des Naturlaufes die „unerläßliche Voraussetzung für eine wirkliche Naturwissenschaft" ist. (Grenzen d. N. S. 82). Wir können höchstens den Begriff des Chaos, der Strukturlosigkeit konstruieren, wodurch aber nur ein rein negativer Begriff entsteht. Jedoch nicht einmal vorstellen können wir das Chaos, viel weniger erkennen.

Denn die logischen Funktionen eines Subjektes überhaupt, das Denken und Erkennen, sind ganz und gar auf Struktur angelegt. Zergliedern und Ordnen, Trennung und Synthese, Zerlegung der Fäden und Zusammenweben des Ordnungsnetzes sind Grundfunktionen. Hertling spricht von Organisation des Denkens. Er meint es nicht psychologisch, sondern versteht darunter die Struktur des Bewußtseins überhaupt, des ideellen Subjekts. Die Aufgabe der Erkenntnis ist nicht die Selbstbeschauung des Subjekts; denn so würden wir niemals die Struktur des idealen Subjektes finden. Diese entfaltet sich vielmehr gerade durch das Erkennen, durch die Aktivierung des Subjekts-Objektsverhältnisses. Es ist ja bezeichnend, daß sich gerade die Neukantianer beim Aufbau ihrer Erkenntnis-

---

[1]) Grenz. d. N. S. 83.

theorie auf die tatsächlichen Wissenschaften stützen; schon Kant tat dies.

Die Zuversicht Hertlings, daß Denken und Sein immer wieder zusammentreffen, ist also berechtigt und wird ununterbrochen durch die Wissenschaft bestätigt. Wir verdanken es der rational faßbaren Struktur, dem „denkbaren Inhalt" des Seienden. Die innere deutlichere Entfaltung und Darstellung dieser Struktur ist die Aufgabe der Wissenscaft. B. W. Switalski, ein Schüler Hertlings, hat tiefschürfend in dieser Linie weitergearbeitet.[1] Es müssen die „Denkinhalte — und das sind die Gegenstände der extramentalen Wirklichkeit unter allen Umständen — das Gepräge der Gesetzmäßigkeit an sich tragen, das die denkende Zergliederung des Inhalts uns zeigt."[2] Diese Gesetzmäßigkeit muß zu einem ununterbrochen sich vervollkommnenden „Invariantensystem" entwickelt werden. Auch Geyser hat dieses Ziel vor Augen, wenn er sagt: „So wird sich auch mit der stetigen Weiterarbeit an dem naturwissenschaftlichen Weltbilde ein immer klareres, sicheres und umfassenderes Netz von bestimmten Grundbegriffen („Invarianten") ergeben, die die gleichbleibende Grundlage der Naturerkenntnis bilden und darum als Begriffe von Eigenschaften des Transzendenten selbst aufzufassen sind."[3]

Auf diese Weise vollzieht sich eine fruchtbare Synthese zwischen Objektivismus und Apriorismus. „Das Erkennen auf sämtlichen Wirklichkeitsgebieten kann einer apriorischen Grundlegung nicht entbehren."[4] Aristotelische und kantische Logik ergänzen sich. „Sowohl die Umbildung des aristotelischen Allgemeinbegriffs wie der Hinweis auf die konstruktiven Zusammenhänge, in die als das apriorische Gerüst wir die aposteriorischen Inhalte einordnen, scheint uns fortan zum bleibenden Bestand der Logik zu gehören." (Probl. II, 23).

Heute, wo die Metaphysikscheu überwunden ist, wird man Verständnis dafür haben, daß der katholische und theistisch eingestellte Philosoph Hertling seine Erkenntnislehre metaphysisch krönte. Denken und Sein sind einander von einer über ihnen stehenden Ursache zugeordnet.[5] Die Intention auf das Objekt, auf die Realität hin ist dem Erkenntnisbegriff[6] imma-

---

1) Vergl. Switalski, Vom Denken u. Erkennen 1913, und Probleme der Erkenntnis, 2 Bde., Münster 1923.
2) Probl. d. Erk.[1] S. 51.
3) Allg. Philos. d. Seins u. der Natur 1915, 272.
4) Sw., Probl. d. Erk.[1] S. 51.
5) Prinzip d. K. S. 29/30.
6) Die Objektintention ist im logischen Akt — dieser kann verschiedene psychologisch-existentiale Erscheinungsweisen haben — eingeschlossen als Ausdruck der tatsächlichen Aufeinanderhingeordnetheit von Subjekt und Objekt und der rationalen Struktur der Dingwelt. Der logische Dualismus (Denken gleich Subjekt- und Objektbeziehung) kann nun einmal nicht weggedeutet werden.

nent; der Geltungsanspruch des Wahrheitswertes der logischen Formen und Gesetze richtet sich nicht nur an das Subjekt, sondern ebenso an die Gesamtheit der Objekte, sie wollen normieren und reale Geltung haben. Das Reich der Geltung, der Wahrheitswerte ist keine freischwebende Ordnung; eine solche befriedigt weder Verstand noch Herz; wir fragen: Wo ruht es, durch wen ist es gesichert, wer ist Bürge für die Geltung? „So eröffnet sich uns von der obersten Voraussetzung des Wissens . . . der Ausblick in eine Weltanschauung, welche alles, was ist und geschieht, anknüpft an eine höchste Vernunft und darum in allem eine vernünftige Ordnung erblickt.“ (A. a. O. S. 30).

Vom Standpunkte der Wahrheitsphilosophie aus müssen wir auf eine „höchste Vernunft“ schließen, auf ein Wesen, das durch und durch Geist ist. Es muß sein seiende Geistigkeit und seiendes Denken. Der idealen Struktur des logischen Bewußtseins überhaupt entspricht die reale Struktur der göttlichen Geistigkeit. Das Reich der Wahrheit ist in Gott reine Wirklichkeit; in der Welt und im Menschengeiste ist es „verwirklicht.“ In uns variablen Subjekten ist das ideale Subjekt mannigfach realisiert. Gott aber ist das real-ideale Subjekt, wie treffend Switalski sagt. Von der Erkenntnislehre tun wir den ersten Schritt in eine Geisteswelt, die uns überragt und Norm und Ideal für uns ist, die aber zugleich in einem realsten personalen Subjekt, in Gott gründet. So bietet die metaphysische Erkenntnisphilosophie die ersten Bausteine zur Begründung eines wissenschaftlichen Theismus.

B) Induktive Metaphysik und theistische Weltanschauung

Vom 15./16. Jahrhundert an entwickelte sich im abendländischen Kulturkreis eine Wissenschaft der Natur. Im 19. Jahrhundert begann ihre zweite Blüteperiode. Nach dem Verfall der deutsch-idealistischen Philosophie wurde ihre Bedeutung für die gesamte Kultur immer größer. Die Naturwissenschaft begründete das Zeitalter der Technik. Sie erlangte eine Art Führerstellung, während Geisteswissenschaften und Philosophie an Ansehen verloren. Schon die beginnende Naturwissenschaft hat aber eine mächtige philosophische Bewegung im Gefolge. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts wirkt nun auch in unserer Zeit die Naturwissenschaft sehr befruchtend auf die Philosophie. Ich brauche nur Namen wie Ed. von Hartmann, Wilhelm Wundt, Oswald Külpe zu nennen. Schon die breite

Bewegung des Materialismus, der aber eigentlich eine negative Philosophie ist, geht dem Aufblühen der Naturwissenschaft parallel.

Es ist einleuchtend, daß neue Kulturbewegungen und aufblühende Wissenschaften, welche neue, ertragreiche Erkenntnisgebiete erschließen, auch an die Philosophie, die als Weltanschauungswissenschaft gilt, neue Aufgaben stellen.

Herm. Lotze ist wohl der erste bedeutende Philosoph, der den Versuch unternahm, die Fülle des neuen Materials einer idealen Weltanschauung dienstbar zu machen. Unter den katholischen Philosophen des 19. Jahrhunderts hat sich v. Hertling sehr früh diese Aufgabe gestellt. Seine Metaphysik ist nicht nur ein „historisches Zeitdokument . . ., wie es gediegen und fein herausgewachsen ist aus dem Kampfe gegen den mächtig anstürmenden Materialismus und ateleologischen Mechanismus“ (M. Meier im Vorwort z. Metaphys. XIV), sie ist zugleich ein beachtenswertes Glied im Entwicklungsgange der katholischen Philosophie; sie hat Bedeutung für die Systematik. Denn Hertling ist allen Ernstes bedacht auf eine zeitgemäße Weiterbildung der aristotelisch-scholastischen Metaphysik. Schon in seinen jungen Jahren ist er offen der Meinung, „daß die peripatetisch-scholastische Philosophie bereits im 16. Jahrhundert lange nicht mehr die Geister beherrschte, daß nicht in ihr, sondern in den beginnenden exakten Wissenschaften die treibende Entwicklung zu finden war, und daher auch nur in einer Spekulation, welche an diese sich anschloß, wie ungenügend auch die ersten Versuche ausfallen mochten; daß aber gerade die mittelalterliche Philosophie in ihrer Abhängigkeit von der antiken Begriffsphilosophie hierzu nicht imstande war, wollte sie nicht mit Lehren brechen, die wie z. B. die von der materia prima zu ihren tiefsten Grundlagen gehörten . . .“[1] Spricht er hier nicht fast wie ein Gegner der Scholastik? Er fordert bewußt den Anschluß an die fortgeschrittene Naturwissenschaft und schreckt nicht zurück vor einer Neubildung. Elf Jahre später, nachdem inzwischen (1879) durch Leo XIII. die Erneuerung der Lehre des hl. Thomas v. A. empfohlen worden war, entwickelt er ein ähnliches Programm, wenn auch die Formulierung nicht mehr so jugendlich scharf ist. Bei seiner ersten Vorlesung an der Universität München betont er nämlich ausdrücklich: Es gilt, „für die Gegenwart die Probleme scharf ins Auge zu fassen, welche die Fortschritte der erfahrungsmäßigen Erkenntnis aufwerfen, und zuzusehen, ob für ihre Lösung die scholastischen Lehrsätze aus-

[1]) Theol. Literaturbl. 6. Jahrg. Bonn 1871, 278.

reichen, oder ob und inwieweit sie einer Richtigstellung bedürfen."[1]

Hertling könnte wegen seines Anschlusses an die Naturwissenschaft und seines kritischen Realismus in gewissem Sinne als ein Vorläufer der besonders in unserer Zeit geforderten „induktiven Metaphysik" angesehen werden. Es ist nur eine konsequente Fortführung dieser Linie, wenn heute Josef Schwertschlager verlangt: „Zuerst Physik, dann Metaphysik, folglich eine induktive Metaphysik der Natur!" So heißt es im Vorwort seiner „Philosophie der Natur" (2 Bde. Kempten und München 1921), in welcher er das aufgestellte Programm durchführt.

1. Die Metaphysik als Seinsphilosophie und als Wissenschaft von den Grundbegriffen und Grundgesetzen des Seins und der Natur

Die doppelte Aufgabe der Metaphysik finden wir bei Hertling deutlich hervorgehoben. Sie ist zunächst die Wissenschaft „von dem Wirklichen nach seinen allgemeinsten Beziehungen und obersten Gründen."[2] In diesem Teile hat vorzuherrschen die analytisch-regressive Methode.[3] Nicht bloß einen Teil des Universums betrachten wir hier, sondern die Totalität des Seins und zwar hinsichtlich seiner allgemeinsten Beschaffenheit.

Wohl ist das Ziel der Metaphysik Gewinnung eines Weltbildes. Darin liegt sogar ihre Berechtigung den einzelnen Wissenschaften gegenüber. „Auch nach der Vollendung aller Einzelwissenschaften blieb (somit) noch das Bedürfnis einer auf das Ganze als solches gerichteten Wissenschaft." (S. 2). Ähnlich fordert Er. Becher die Naturphilosophie: „Die Subtraktion der einzelnen Naturwissenschaften von der Wissenschaft der Natur läßt also einen Rest zurück; es bleibt die Aufgabe einer Vereinigung des für die Weltanschauung Wichtigsten aus den einzelnen Naturwissenschaften zu einer wissenschaftlichen Auffassung der Gesamtnatur."[4]

Aber gerade im Interesse eines korrekten Weltbildes ist eine Wissenschaft von den allgemeinsten Grundverhältnissen des Seins und der Natur notwendig. Vage Begriffe und verschwommene Vorstellungen leisten hier nichts. In unermüdlicher Arbeit muß das Grundgerippe bloßgelegt werden. Darin besteht der Sinn und unverwüstliche Wert der traditionellen

---

1) Erinn. II, 2.
2) Metaphys. S. 1.
3) S. 19.
4) Naturphilosophie S. 25.

Ontologie. Durch eine Verbindung mit der Naturphilosophie, insofern diese die immanenten Prinzipien der Natur aufsucht, wird sie nur gewinnen, sie wird wirklichkeitswahrer, die Naturphilosophie aber erhält schärfere, exaktere Begriffe. Hertling schwebt dieses Ziel bereits vor Augen; heute arbeitet man in dieser Richtung mit Erfolg weiter. Ich erinnere an Schwertschlagers „Philosophie der Natur" und an Jos. Geysers „Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur." (1915).

1. Der Begriff des Seins. Der grundlegende Begriff ist der Seinsbegriff. Er ist „der Gedanke eines Denkinhaltes überhaupt, . . . in dem uns ein von uns als denkendem Subjekte Verschiedenes und von unserer Willkür Unabhängiges gegenständlich gegenüber tritt."[1] Gewonnen wird er „durch eine bis zur letzten Grenze fortgesetzten Abstraktion." (ebenda). Das Sein ist eben die erste grundlegende Bestimmtheit aller Gegenstände. Wie für die aristotelisch-thomistische Metaphysik, so hat auch für Hertling der Seinsbegriff eine außerordentliche Bedeutung. Vom Sein überhaupt sollen ja die Grundbestimmungen und Grundgesetze gelten; hierin gründet die Überwindung Kants, nach welchem die Denkformen nur auf das Material angewandt werden dürfen, das durch die Erfahrung geliefert wird. Aber „wer die Möglichkeit einer Wissenschaft der Metaphysik darum leugnet, weil ihr wichtigstes Forschungsgebiet jenseits der Grenze der auf sinnlicher Wahrnehmung beruhenden Erfahrung liegt, verengt durch einen bloßen Machtspruch den Umfang der menschlichen Erkenntnis.[2] Wichtig ist dies nicht zuletzt für die Anwendungsmöglichkeit des Gesetzes „der Kausalität, das uns anleitet, zu jedem Werden und jeder Veränderung eine Ursache zu suchen",[3] auf das Gebiet der erfahrungstranszenten Wirklichkeit. (Siehe S. 15).

Ohne weiteres geläufig ist Hertling natürlich der Unterschied zwischen Sosein und Dasein. Noch heute besteht der alte Streit darüber, ob ein realer Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein bestehe. L. Baur,[4] welcher das neueste katholische Lehrbuch der Metaphysik (im Jahre 1922) schrieb, folgt Thomas v. A. Hertling aber ist anderer Anschauung: „Der insoweit anerkannte Unterschied zwischen Sein und Dasein darf nun aber nicht dahin verstanden werden, als ob dadurch verschiedene Realitäten bezeichnet würden, die je nachdem getrennt

---

1) Metaphys. S. 21.
2) Metaphys. S. 15.
3) ebenda
4) Vergl. dazu L. Baur, Metaphysik Phil. Handbibl. Bd. VI, 62 ff.

oder verbunden vorkommen könnten."[1] Beide gehören vielmehr völlig unvergleichbaren Sphären an, der Ordnung des Seins und der des Denkens (vergl. ebenda). Diese Unterscheidung und Stellungnahme ist die Voraussetzung für die Widerlegung des Anselm'schen Gottesbeweises (vergl. Hertling S. 84/85), was von den Gegnern vielleicht nicht beachtet wird.

Der Seinsbegriff ist, wie kurz zuvor angedeutet wurde, kein Gattungsbegriff, sondern ein analoger: Es „sind die verschiedenen Formen des Realen, die wir sämtlich mit dem Namen des Seienden belegen, nur durch Analogie zu einer gewissen Einheit verbunden." (S. 39). Die analogia entis ist unerbittliche Gegnerin monistischer Weltanschauungen.

2. Die raum-zeitliche Wirklichkeit. Für den induktiven Metaphysiker ist nun nicht dieser Seinsbegriff Ausgangspunkt, sondern die individuellen Dinge und ihr Ordnungsganzes als Kosmos. „Das Einzelne ist ursprünglich."[2] Wir müssen uns auf den Boden der wirklichen Realitäten stellen. Es gibt kein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein; besonders das Mögliche hat keinerlei Realität (S. 25) und das Allgemeine als solches ist ein bloßes Erzeugnis unseres Denkens. (S. 31).

a) Die Raumkategorie. Die Erfahrungsdinge treten uns zunächst entgegen mit räumlichen Eigenschaften. Es ist „die Raumerfüllung oder Ausdehnung in der Tat als erstes wesentliches Merkmal der Naturdinge zu bezeichnen." (S. 67). Wir konstatieren also in erster Linie eine Mannigfaltigkeit von Dingen, die gewissermaßen in ein Raumnetz eingespannt sind; die Ordnung dieses Raumnetzes ist grundgelegt durch „objektive Verschiedenheiten der koexistierenden Dinge in ihren Beziehungen zu einander." (S. 45). Das Grundwesen der Körperwelt kennen wir nicht. Wir dürfen nicht vergessen, „daß die räumlichen Verhältnisse und Beziehungen als solche nur das subjektive Bild sind, in welchem uns eine bestimmte objektive Seinsweise der Dinge zum Bewußtsein kommt." (S. 50). Auch für Schwertschlager ist heute die Ausdehnung nur „die äußere Erscheinung einer inneren wesentlichen Bestimmtheit der Körper."[3] Und Er. Becher bestätigt: „Die räumlichen Beziehungen in der Sinneswahrnehmung sind uns nur Zeichen korrespondierender Beziehungen in der Außenwelt."[4] Lotze mag Hertling zu der bewußt antimaterialistischen Raumauffassung angeregt haben; es ist ja bekannt, daß Lotze einen spiritua-

[1]) Metaphys. S. 22.
[2]) Metaphys. S. 31.
[3]) Philos. d. Natur I Bd. S. 40.
[4]) Naturphilosophie S. 179.

listischen Pluralismus vertrat, der nur unausgedehnte, einfache, monadenhafte Einzelwesen kennt. In Übereinstimmung mit Lotze betont Hertling die allseitige Relativität der körperlichen Naturelemente. Sie sind ganz und gar auf andere Elemente ihrer Art hingeordnet; ihre Wirksamkeit ist von dieser Hinordnung aufeinander abhängig.[1] „Ein einzelnes Element allein für sich ist niemals im Stande, seine Kraft auszuwirken." (ebenda). Das Gleiche erfahren wir von Lotze: „Zwischen ihnen (den Atomen) dürfen wir einen Zusammenhang gegenseitigen Füreinanderseins voraussetzen, aus welchem eine unmittelbare Wechselwirkung ihrer inneren Zustände entspringt."[2]

b) Die Eigenrealität des Nichträumlichen. Die Gesamtheit des Wirklichen ist aber nicht identisch mit der Gesamtheit des Körperlichen, des Materiellen, wie der Materialismus meint. Gegen diesen hatte Hertling anzukämpfen. Noch heute bestehen Ausläufer des Materialismus und anderseits ist der psychophysische Parallelismus ein Gegner der Eigenrealität des Materiellen und Psychischen. Die Behauptung der Eigenrealität und Superiorität der seelisch-geistigen Wirklichkeit ist die Grundlehre der idealistisch-theistischen Philosophie. „In dem Kampf um die Natur der seelischen Akte entbrannte . . . von jeher der Streit der feindlichen Weltansichten am heftigsten."[3] Hertlings Beweis ist folgendermaßen: „Die Zustandsänderungen im Gehirn sind ohne Zweifel die unerläßliche Bedingung für das Auftreten der seelischen Akte; aber sie sind nicht diese letzteren selbst. Die Beziehungen, welche die einzelnen Teile miteinander verknüpfen und zwischen ihnen stattfinden, können aus sich niemals jene Einheit des Bewußtseins erzeugen in dem Sinne, in dem sie in jedem einfachen Akte des Vorstellens nicht nur sich äußert, sondern die unerläßliche Voraussetzung seiner Möglichkeit ist. Allein in einem einheitlichen Subjekte, nicht in der Vielheit jener Teile kann er und können mit ihm alle anderen seelischen Akte des Bewußtseins zu Stande kommen." (S. 120.) Von jedem Teilchen könnte nur seine eigene Stellung empfunden werden. (Vergl. S. 119.) Die Bewegung der Atome, die unsere Vorstellungen begleitet, gehört der äußeren Erfahrung an; die Vorstellungen selbst „sind ihrem eigenen Inhalte nach aus-

---

[1]) Vergl. Grenzen d. N. S. 86 f Man vergl. dazu Schwertschlager in d. genannten Werk S. 201., wo er von der »durchgängigen Relativität des Wesens und Wirkens der Körper« spricht. Sie zieht wie ein »roter Faden« durch seine Aufstellungen. Vorwort.

[2]) Mikrokosmus 1, 39.

[3]) Grenz. d. N. S. 111.

schließlich innerliches Sein und Geschehen."[1] Die Aktualität dieser Anschauung dürfen wir wieder durch einen Vergleich mit Becher zeigen. Er sagt in dem Werke „Gehirn und Seele" (Heidelberg 1911): „Der reine Ton als seelisches Erlebnis ist demnach als einfach zu betrachten . . . Der ihm entsprechende Großhirnprozeß ist aber physisch nicht absolut einfach . . . Der ganzen Zellerregung müßte also in der Welt der Dinge an sich eine Vielheit von Tatsachen korrespondieren, nicht etwas so einfaches, wie ein Tonerlebnis." (S. 335).

Vom Seelischen gibt es noch einen Fortschritt zum Geistigen. Geistig wird das Seelische erst dann, wenn es völlig befreit ist von der Materie und vollständig selbständig und nach eigenen Gesetzen existieren kann. Dann fällt es aber auch nicht unter die Naturgesetze, es ist nicht abhängig von äußeren Anstößen, sondern es ist selbstmächtig und bestimmt sich aus sich selbst heraus: Das Geistige hat Selbstätigkeit oder Spontaneität, während körperliche Elemente in ihrer Tätigkeit auf einander angewiesen sind. (Vergl. dazu Grenzen d. N. S. 122 u. Metaphys. S. 68 f). Nicht einzusehen ist, warum eine Wechselwirkung zwischen Körper und seelisch-geistigen Faktoren nicht möglich sein soll. (S. 69). Die Psychovitalisten zerschlagen heute die alten Einwände; sie setzen sich für die Wechselwirkungslehre ein. Becher[2] unternimmt mit ihrer Hilfe die Lösung des Leib--Seele-Problems.

Das Geistig-Seelische ist das führende Sein. Gerade von ihm gelten die Grundprinzipien des Seins und auf es finden die Grundkategorien Anwendung. Ja es wird viel zu wenig beobachtet, daß der Ursprung dieser letzteren in seelisch-geistigen Wirklichkeiten liegt und dann erst auf Naturdinge angewandt wird. Das ist nur vorteilhaft für die Bewertung und Leistungsfähigkeit der Kategorien. Denken wir nur an die Bildung des Substanz-, Kausalitäts- und Zweckbegriffes. „In den mannigfachen Betätigungen des Ich und in ihnen allein erfassen wir den kausalen Vorgang als solchen; wir wissen uns als die Ursache unserer Wirkungen und erkennen, daß da, wo wir unseren Willen zur Ausführung bringen, ein Zustand aus einem anderen hervorgeht, während die äußere Erscheinung uns immer nur zeitlich aufeinanderfolgende Zustände zeigen kann und wir schreiben uns Kräfte zu entsprechend den verschiedenen Wirkungen, die uns zu setzen möglich sind."[3] Ganz

---

[1]) Mikrokosmus II, 286 ff. spricht Lotze von der totalen Unähnlichkeit der Bewußtseinsgefühle und der Zustände in der Materie.

[2]) Vergl. Becher a. a. O. S. 360.

[3]) Metaphys. S. 58.

ebenso läßt sich der Substanzbegriff „nach Form und Inhalt auf die besondere Erfahrung zurückführen, die wir an uns selbst machen."[1] Erst recht ist die Finalität von Hause aus eine Kategorie der Geisteswelt; von woher käme sonst der in ihr enthaltene Sinn- und Zielgedanke? (Vergl. Grenzen d. N. S. 43—74 und S. 94 ff). Die Kategorien einer höheren Seinsstufe geben uns den Schlüssel zum Verständnis der unteren Seinsstufe, der materiell körperlichen Welt. Es kann sich aber nur um eine analoge Anwendung handeln.

c) Die Zeitkategorie. Neben den räumlichen Beziehungen sind die zeitlichen Verhältnisse grundlegend für die Seinswirklichkeit und zwar noch in umfassenderer Weise; nicht nur für Körper gelten Zeitbestimmungen. Das „An sich" der Zeit ist „die Sukzession der veränderlichen Dinge oder ihrer wechselnden Bestimmtheiten." (Metaphys. S. 51). Wir betrachten die Wirklichkeit nicht als etwas Ruhendes, sondern sprechen von einem „Weltlauf", von dem Strom des Geschehens, von Perioden innerhalb dieses Prozesses, von bestimmt fixierbaren Momenten, von Anfangsstadien, Endzuständen usw.[2] Nicht weniger sicher konstatieren wir eine Aufeinanderfolge seelischer Akte, eine Entwicklung lebendiger Individuen. Wie es bei den räumlichen Beziehungen feste Ansatzpunkte für eine Ordnung gibt, so auch für die zeitlichen Verhältnisse (Metaphys. S. 52).

d) Das Individuationsproblem. Es gibt aber in der Wirklichkeit keine freischwebenden Raum- und Zeitsysteme, sondern in der zur Einheit des Kosmos verbundenen Gesamtheit der Dinge ist eine bestimmte raumzeitliche Ordnung „verwirklicht." Weil jedes Ding in dieser Ordnung einen bestimmten Platz hat, weil es einen Schnittpunkt von mannigfachen Beziehungen darstellt, deshalb ist es ein Individuum. In der katholisch-scholastischen Philosophie spielte das Problem der Individuation eine große Rolle. Man fragte sich, was muß zu dem „universale" hinzukommen, um das Individuum zu konstituieren. (Metaphys. S. 31). „In Wahrheit ist aber nicht das Allgemeine, sondern das Einzelne das Ursprüngliche und wir haben nicht zu fragen, was das Allgemeine zu dem Individuum kontrahiere, sondern weit eher, was uns berechtige, das Einzelne unter dem allgemeinen Begriffe zu denken . . ." (ebenda). Die einzelnen Dinge sind nicht realiter zusammengesetzt „aus Gedanken und einem anderen Elemente" (S. 65), sondern sie sind Realisierungsprodukte. Durch die Realisierung werden

---

[1]) Grenzen d. N. S. 149 u. S. 147 f.

[2]) Vergl. Grenz d. N. S. 18 ff.

sie ohne weiteres als Einzeldinge gesetzt (Vergl. ebenda). Sie werden dadurch in einen bestimmten raumzeitlichen Zusammenhang eingegliedert, sie haben jetzt einen festen metaphysischen Standort und sind Mittelpunkt einer Unsumme von Beziehungen. Die Scholastiker haben wohl ganz richtig gesehen, wenn sie die materia quantitate signata als Individuationsprinzip ansahen[1]; das Individuum hat eine bestimmte Einordnung in das Raumnetz. Übersehen haben sie, daß das Individuum auch in den Rahmen der Koexistenz eingespannt werden muß. Mit diesem letzteren Bezugssystem hängt ja ganz wesentlich seine Relation zur Realisierungskausalität zusammen. „Die Zeit entstand mit dem Entstehen der veränderlichen Dinge." (S. 52).

e) Die realen Bedingungen. Wir sind bisher vorgedrungen zu der Gesamtheit der raumzeitlichen Gegenstandswelt. Soweit gelangt auch die mechanische Naturerklärung. Aber wir haben damit nur ein letztes Faktum vor Augen, eine in ihrer Notwendigkeit unbegriffene Einrichtung. Die mechanische Naturerklärung fragt nach „der Totalität der Bedingungen, die, weil sie diese war und keine andere, diese und keine andere Wirkung hervorbrachte. Das Äußerste, was sie auf diesem Wege erreichen kann, ist darum eine letzte Totalität, ein umfassender Gesamtzustand, von dessen tatsächlicher Beschaffenheit das Ganze wie das Einzelne der Weltentwicklung abhängig ist.[2] Aber der Wissenstrieb wird damit nicht befriedigt. „Er sucht nach den Gründen der Ereignisse und muß hier vor einem folgenschweren Faktum halt machen." (ebenda). Hier ist nun der Ort, an dem wir betrachten können, wie Hertling die Vorzüge und Rechte der neuen Naturwissenschaft anerkennt und verwertet, und wie er zugleich die ideale Weltanschauung rettet und neu fundamentiert, indem er die aristotelische Ursachenlehre kühn umprägt. Aristoteles gliedert die Ursachen in Formal-, Material-, Wirk- und Zweckursachen. Die jüngste neuscholastische Metaphysik von L. Baur (S. 172 ff) hält noch treu an dieser Vierteilung fest. Hertling indessen erhebt „schwerwiegende Bedenken."[3] Schon im Jahre 1871 hat er in seiner Schrift „Materie und Formen" an der aristotelischen Ursachenlehre Kritik geübt. Ein Ereignis oder Vorgang kommt niemals zustande durch bloßes Zusammentreten einer gleichbleibenden Materie und einer neuen Form beziehungsweise einer Wirkursache. Zwischen „dem Entstehenden und

---

1) Vergl. dazu L. Baur, Metaphysik 1922, 84 ff.

2) Grenzen d. N. S. 85.

3) Metaphys. S. 54 f. u. Siehe bes. S. 84. ff.

Vorgehenden" findet „eine viel einflußreichere Beziehung" statt. (Metaphys. S. 54). Es gibt keine bloß passive Materie, sondern das endliche Resultat ist . . . das gemeinsame Produkt aus dem Einfluß der sogenannten wirkenden Ursachen und der wirklichen Natur dessen, worauf diese Einwirkung statt hat oder was sie in sich aufnimmt" (ebenda).

Es ist deshalb wirklichkeitsgemäßer, ein Ereignis oder einen Vorgang dem Entstehen nach zu knüpfen an eine Vielheit von „realen Bedingungen" (S. 55), innerhalb deren es gewiß manchmal wichtige und minder wichtige geben mag; das berechtigt aber noch nicht zur Aufstellung einer eigenen Ursachenart. Auch der Sinn des „Möglichen" wird jetzt geändert; er muß naturwissenschaftlich brauchbar gemacht werden. Als möglich bezeichnen wir ein Ereignis dann, wenn nur ein bestimmter Teil von Bedingungen gegeben ist. Die Möglichkeit ist ein „Teil jenes Kreises von Bedingungen, welche durch den Hinzutritt anderer Bedingungen vervollständigt, später den ganzen Grund des zweiten Zustandes bilden helfen, später daher diesen Zustand verwirklichen konnten, früher nicht konnten, solange jene ergänzenden Bedingungen fehlten."[1]

3. Die idealen Faktoren in der Welt. Beim Aufbau eines naturwissenschaftlichen Weltbildes betrachten wir die Gesamtheit der raumzeitlichen Wirklichkeit als Summe der „realen Bedingungen." Die „Totalität der Bedingungen" ist maßgebend für den Verlauf des Weltgeschehens. Aber es erhebt sich die Frage, ob wir mit den realen Bedingungen allein in der Naturwissenschaft und besonders in der Philosophie auskommen können. „Es ist für die mechanische Weltansicht der Prüfstein ihrer Wahrheit, daß innerhalb des von ihr umrissenen Gebietes keine Stelle sich zeige, an der ihre Kraft aussichtslos versagt."[2] Wohl ist man heute von der mechanistischen Naturbetrachtung zur kinetisch-dynamistischen fortgeschritten; aber in beiden Fällen läßt sich die Weltgesamtheit einfügen in den Begriff der Totalität der realen Bedingungen.

Wir haben bereits oben erfahren, daß Naturwissenschaft nur möglich ist, wenn durchgehende Gesetzmäßigkeit die Ereignisse beherrscht. Aber auch die Seinswirklichkeit selbst wäre nicht möglich, wenn nicht neben den realen Bedingungen noch wesentlich andere, übermaterielle Faktoren wirksam wären. Aus diesen beiden Gründen wird der zweite Teil der allgemeinen Seinsphilosophie von den übermateriellen, ideellen Faktoren zu

---

1) Siehe Materie u. Form S. 86, wobei Lotze zitiert wird (Mikrokosmus III, 214.) Er hat wohl den Anstoß zu dieser Revision des Aristoteles gegeben.

2) Grenz. d. N. S. 17.

handeln haben. „Nirgends ist (ja) der Mechanismus das Wesen der Sache.“[1] Es sind uns vielmehr „Einheiten, Ganzheiten, zweckmäßige Totalitäten in der Erfahrung gegeben.“[2]

Unter den idealen Faktoren meint Hertling den Substanzbegriff, Kausalität, Universalien und Finalität.

a) Die gesetzhaften Ordnungskategorien: Substanz und Kausalität. Substanz und Akzidenz sind die obersten Kategorien des Seienden; die Akzidentien teilt Hertling ein in Eigenschaften, Tätigkeiten und Beziehungen; gegen die aristotelische Einteilung lassen sich „sehr gewichtige Bedenken erheben.„ (S. 39). Mit Geschick verteidigt Hertling den vielumstrittenen Substanzbegriff. Wir erfassen in der Erfahrungserkenntnis nicht die abstrakten „Eigenschaften als solche, sondern vielmehr das konkrete mit einer bestimmten Eigenschaft behaftete Ganze.„ (Metaphys. S. 41). Die Erfahrung leitet uns an, „verschiedene Eindrücke miteinander zu verbinden, das Rote mit dem Warmen, das Bewegte mit dem Tönenden als identisch zu setzen . . . Eine derartige Jdentifizierung ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß etwas da sei, was in der einen Beziehung rot, in der anderen warm sein, oder was sich nach der einen Seite in dieser, nach der anderen in jener Weise wirksam betätigen kann, das also darum, weil es in keiner dieser verschiedenen Äußerungsweisen völlig aufgeht, ihr gemeinsamer Träger ist.“

Es enthält „der Begriff eines Dinges in Wahrheit mehr als ein bloßes Aggregat von Eigenschaften. Nicht wie gleichnamige Werte sind darin Farbe und Größe, Gestalt und Tätigkeit aneinander gereiht, vielmehr besteht zwischen ihnen ein bestimmtes Verhältnis des Zusammen- und Ineinanderseins und zeigen sie sämtlich die Beziehung auf einen gemeinsamen Mittelpunkt.“[3] Auch Lotze ist der Auffassung, daß das Mannigfache nicht nur beisammen sei, sondern zusammengehöre als innerliche Einheit eines Ganzen von Teilen, nicht nur als äußerliche, als eines Haufens von vielen.“[4] Nicht bloß statisch, als Träger von Eigenschaften, sondern auch dynamisch als Zentrum und Quellpunkt von Kräften faßt Hertling die Substanz. Nach dem Bilde unseres Ich stellen wir uns die Dinge auch vor „als einheitliche Zentra von Kraftäußerungen.“ (Metaphys. S. 59).

So erhalten wir selbständige innergesetzliche Einheiten, Kno-

---

1) Lotze, Mikrokosmus I, 437.

2) Aug. Messer, Weltanschauung u. Erziehung 1921, 67.

3) Grenz. d. N. S. 148 f. S. 76.

4) Mikrokosmus II, 276 u. ff.

tenpunkte des Seins und Ansatzpunkte der Geschehnisse. Erst so ist es möglich, „an die Stelle des wirren von den Sinnen gelieferten Materials ein geordnetes Bild der Außenwelt zu setzen.“ (Metaphys. S. 41). Die Substanz ist kein mystisches Etwas hinter den Dingen, sondern sie ist „das schöpferische Gesetz, welches ursprünglich die Eigenschaften an einander bindet und miteinander verknüpft.“ (Grenzen d. N. S. 77).

Ebenso wenig ist die Kausalität etwas Mystisches, ein deus ex machina. Das ganze Leben und Schaffen des Seins als Natur wird durch die Kausalität streng gesetzmäßig geregelt. Das Kausalprinzip darf nur synthetisch formuliert werden und lautet: „Alles, was geschieht, geschieht als die Folge einer Ursache.“ (Metaphys. S. 71). Genau davon zu unterscheiden ist das Kausalgesetz, die tatsächliche kausale Verknüpfung der Tatsachenkomplexe läßt sich nur empirisch feststellen. (S. 73.) „Wo es gelingt, Ursache und Wirkung als quantitative Größen zu fassen und messend zu bestimmen, da müssen beide einander gleich sein.“ (ebenda).

Vollständig verfehlt ist es, den Vorgang des Wirkens so aufzufassen, als ob „sich die Eigenschaften oder Zustände von dem einen Ding ablösten und unverändert zu dem andern hinüberkämen, das sie in völliger Passivität aufnähme.“ (S. 60). Aber es geht auch nicht an, „durch das Bild bewußten menschlichen Schaffens, künstlerisch-bildender Tätigkeit“[1] die Anschauungsweise der Naturwirksamkeit bestimmen zu lassen. Diesen Vorwurf macht Hertling Aristoteles. Aber Hertling hat sich selbst noch nicht ganz losgerungen von der anthropomorphen Betrachtungsweise der Naturkausalität, noch weniger viele Neuscholastiker. Den „kausalen Vorgang als solchen“ erfassen wir allein in den mannigfachen Betätigungen unseres Ich. (Metaphys. S. 58). Wir sind berechtigt, „den aus uns gewonnenen Begriff der Ursache und der Kraft auf die Dinge außer uns zu übertragen.“ (S. 59). Ist diese reine Anwendung auf das materielle, subvitale Gebiet ohne weiteres erlaubt? Wenn es gestattet ist, dann in welcher Weise? Hertling hätte in diesem Zusammenhange seine treffliche Behauptung von der unbedingten Notwendigkeit der Naturgesetzlichkeit und seine ganze Erkenntnistheorie[2] konsequent durchführen müssen. Dann hätte sich ihm ergeben, daß die Kausalität im Naturbereich es ist, welche die Zusammenhänge zwischen den aufeinanderfolgenden Vorgängen zu notwendigen und streng gesetzmäßigen macht und die Geschehnisordnung der raum-

[1]) Grenz. d. N. S. 32
[2]) Vergl. Grenz. d. N. S. 139.

zeitlichen Welt begründet. Von den Philosophen der Gegenwart bringt vor allem Becher die Kausalität in engsten Zusammenhang mit der Gesetzmäßigkeitsvoraussetzung. (Naturphilosophie und Weltgebäude, Weltges. u. Weltentw. S. 11).

Hertling hat übrigens selbst gesehen, daß die Übertragung der Kausalität auf die Außenwelt ein schwieriges Problem darstellt, das auch die Substanzkategorie betrifft, da die Kräfte und Tätigkeiten den substanzialen Dingen zugeschrieben werden. Er schreibt: „Ohne Zweifel war die bezeichnete Analogie[1] von Anfang an bei der Aufstellung der Lehre von der forma substantialis maßgebend. Die Schwierigkeit liegt nur darin, genau die Grenze zu bezeichnen, innerhalb deren die von uns entlehnte Vorstellung auf die von uns verschiedenen Dinge angewandt werden darf, die wir selbstverständlich nicht alle als beseelt anzusehen gewillt sind." (Metaphys. S. 57).

Solche Erwägungen veranlaßten ihn wohl, die Substanz nicht als Dinglichkeit zu fassen, sondern als das „schöpferische Gesetz", gleichsam als monadologische Lebens- und Seinseinheit der Eigenschaften und Beziehungen eines Dinges.

Die Zusammenhänge mit der Erkenntnistheorie liegen offen zutage. Hertling lehnt es entschieden ab, in der Kausalität „mit den Positivisten nur das Resultat der ausgedehntesten Induktion"[2] zu sehen, oder „mit Kant jenes Axiom als eine bloß apriorische Form unseres Denkens" zu fassen. Kant übersieht, daß die Denkformen „aus dem Zusammenwirken der Erfahrung und des gesetzmäßigen Denkens entstanden und das gemeinsame Produkt eines subjektiven und eines objektiven Faktors" sein könnten. (S. 13). Denn Denken und Sein müssen zusammenstimmen. Denknotwendigkeit schließt Seinsnotwendigkeit ein. (S. 71). Und wenn der „gesetzliche Zusammenhang der Ereignisse" von uns „in strenger Allgemeinheit ausgesprochen werden soll", dann gibt nicht „die aufsammelnde Erfahrung die ausreichende Begründung", sondern nur das allgemeingültig und herrschend anerkannte Kausalprinzip.[3]

b) Gesetzmäßigkeit und Universalproblem. Substanz und Kausalität gehören zu den überempirischen Faktoren und üben eine gesetzhafte Funktion aus, indem sie einen notwendigen, inneren Zusammenhang im Sein und im Geschehen begründen. Das ist grundlegende Anschauung Hertlings, die den neuesten Metaphysikern sehr verwandt ist, besonders in der Frage der Naturgesetzmäßigkeit. Noch mehr Einblick

[1]) Gemeint ist die Analogie von Naturwirksamkeit und der »gestaltenden Tätigkeit« des Menschen.

[2]) Metaphys. S. 72.

[3]) Grenz. d. N. S. 139 f S. 142 f.

in diese und damit eine Erweiterung der gesetzhaften Faktoren erhalten wir durch die interessante Lösung des Universalienproblems. „Das Problem darf man nicht an die scholastische Form gebunden denken."[1] „Die aristotelische Philosophie irrte aber darin, daß sie in den allgemeinen Begriffen, welche der Verstand von den Dingen abstrahiert, sofort schon das Wesen dieser Dinge zu erfassen glaubte, da wir vielmehr die Begriffe der Dinge erst auf dem Wege methodischer, die Erfahrung bearbeitender Forschung gewinnen."[2] Die veränderte Denkweise der Neuzeit ließ die Frage nach der Erkenntnis des Wesens der Dinge in ein anderes Stadium treten." (S. 36). Das „erfahrungsmäßige Einzelne" bildet jetzt den „nächsten Gegenstand des Interesses." Die Universalienlehre ist historisch sehr wohl verständlich; sie beruhte „auf erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen, welche ursprünglich durch den Entwicklungsgang der griechischen Philosophie bedingt waren" (S. 35), so z. B. durch die Frontstellung gegen Skeptizismus und Sophistik, durch die Einschränkung des Wissenbegriffes auf das „Allgemeine", bei Aristoteles nicht weniger als bei Platon. Dazu kam der „Realismus der beginnenden Wissenschaft." Dieser deutet nicht nur „die Eindrücke gegenwärtiger Dinge auf so geartete Objekte"; ihm werden auch „die Erzeugnisse des von ihnen angeregten und der lebendigen Anschauung entfremdeten Denkens zu selbstständigen Realitäten" . . . „die Veranstaltungen, welche das Denken trifft, sich der Dinge zu bemächtigen, die Stufen, welche das Denken auf seinem Wege durchläuft, werden ihm zu Gliederungen, in welchen das Sein dieser Dinge sich ausgeprägt hat, die Beziehungen, die das Denken stiftet, zu Verwandtschaften . . ."[3] Zum Beispiel gewinnt Aristoteles das Formprinzip, indem er den die charakterisierenden Merkmale zusammenfassenden Gedanken zu einer Realität stempelt. (Vergl. S. 63/64).

Und doch ist die Voraussetzung „eindeutig bestimmter Typen von Dingen, fester Arten " unentbehrlich. „Ja, die Voraussetzung, daß es solche gibt, ist sogar für die empirische Forschung selbst unerläßlich."[4] Wir sind gezwungen, „in der Natur eine festgefügte Ordnung zu erblicken," und wir rechnen dazu erstens „einen Inbegriff von Faktoren mit gesetzlich geregelter Wirksamkeit",[5] und zweitens die soeben postulierten

[1]) Alb. Magnus ²1914, 87 f.
[2]) Methaphys. S. 37
[3]) Materie u. Form . . ., S. 40.
[4]) Metaphys. S. 38.
[5]) Prinzip d. Kath. S. 21.

„eindeutig bestimmten Typen von Dingen." Die Typen sind aber nicht die wirklichen Dinge, sondern die Typen finden „in der Vielheit der zusammengehörigen Exemplare" ihre individuelle Ausprägung. (Metaphys. S. 37). Ein letztes Verständnis dieser Verhältnisse gewinnen wir nur durch weltanschauliche Betrachtung: „Das Wesen der Dinge ist alsdann ihre aus dem Plane des Ganzen stammende eigenartige Natur oder die ihnen entsprechende, in ihnen zur Verwirklichung kommende Idee." (S. 38). Dies wäre auch das höchste Ziel der Erkenntnis. Es setzt aber voraus „die Vollendung der gesamten Weltentwicklung" und „eine umfassende und abschließende Erkenntnis des Weltganzen."[1] Dann erst hätten wir einen Durchblick durch den Kosmos und Einblick in die Welteinheit. Das ist aber nur Gott möglich. „Reichen nun aber zum vollen Schauen und Durchschauen dieser Urform unsere menschlichen Geisteskräfte in keiner Weise aus, so soll und darf der menschliche Geist sich doch das allgemeine Ziel stellen, in sich und mittels seiner Erkenntnisfunktionen ein Abbild der unendlichen Formenwelt so vollständig und so vollkommen zu schaffen, als es nur immer dem ehrlichen Streben der wie die Wellen des Flusses einander folgenden menschheitlichen Generationen gelingen mag."[2] Immer klarer werden wir dann sehen, daß die Formen „ihr Wesen in gesetzmäßiger Stufenfolge der Determiniertheit" entfalten.[3]

c) Die finale Kategorie des Zweckes und die Philosophie des Organischen. Die in der Welt wirksamen idealen Faktoren werden nicht erschöpft durch die gesetzhaften Elemente, die wir bisher gewürdigt haben. Es treten uns Wirklichkeiten entgegen, welche mit den bisherigen Kategorien allein nicht verstanden und erklärt werden können. Die Gesamtheit dieser Wirklichkeiten bilden den Bereich des Lebendigen. Hertling ist entschiedener Vitalist im Kampf gegen den Darwinismus und Materialismus. Vom ontologischen Standpunkt aus handelt es sich in diesem Kampf um die Berechtigung der Teleologie, des Zweckgedankens, der Kategorie des Wertes und der Finalität. Mit dem Zwecke tritt ein sinn- und werthaftes Moment auf. Der Zweck bezeichnet nämlich „dasjenige, was sein soll und um dessentwillen ein anderes ist."[4] Mit dem Zweck tritt in die Natur ein eine frei und selbstmächtig bestimmende, wertrealisierende geistige

[1] Metaphys. S. 110.
[2] J. Geyser, Erkenntnistheorie, 159.
[3] Geyser S. 158.
[4] Metaphys. S. 62.

Realität. Im Unterschied von Notwendigkeit und starrer Gesetzmäßigkeit tut sich uns jetzt ein Reich der Freiheit, des Lebens und Wertes auf. Zweckkausalität ist ja „nur möglich unter Voraussetzung eines Denkens, welches das Zukünftige antizipiert, und eines Willens, welcher das in seinem Werte erfaßte Gute zu verwirklichen strebt.“[1]

Im lebenden Wesen ist nach Aristoteles das „Ganze bereits vor den Teilen, denn diese sind für das Ganze gebildet.“ „Jenes aristotelische Wort konnte die reichere Kenntnis späterer Zeiten in immer weiterem Umfange bestätigt glauben. Anatomie und Physiologie der Pflanzen und Tiere haben uns heute weit genauer und vollständiger die kunstvolle Zusammensetzung und die einander ergänzenden Funktionen der einzelnen Programme verstehen gelehrt. In durchgreifendster Weise sehen wir nun den Bau jedes Gliedes von dem Typus des Ganzen abhängig . . .“[2] Im Bereich des Lebens ist „die bewegende Ursache mit ihrer notwendigen Gestaltung . . . in einen höheren Dienst getreten. Der Zweck regiert das Ganze und bewacht die Ausführung seiner Teile.“[3] Hertling stellt die Zweckkausalität als organisches Formprinzip den realen Bedingungen im weitesten Sinne, zu denen in diesem Zusammenhange die blinden, notwendigen mechanisch-kausalen Verhältnisse gehören, entgegen. Es ist hier ein „inneres gleichsam zentrales Prinzip“ anzunehmen. (Siehe Metaphys. S. 56 u. 63). Für die lebenden Substanzen brauchen wir ein einheitliches zentrales Prinzip (S. 118). Es ist der eigentliche ideale Faktor. Hertling zieht damit einen sehr starken Trennungsstrich zwischen dem Organischen und dem Anorganischen. Es muß uns das bestärken in der obigen nur gesetzhaften Deutung der Substanz- und Kausalitätskategorie.

Der Zweck ist ein ideales Prinzip im eminenten Sinn. Die Logik des Zweckes führt uns zu einem gedanklichen und zugleich seinsmächtigen Prinzip. „Denn nur dadurch kann das Ganze vor den Teilen sein, daß es in einem Gedanken antizipiert wurde, daß eine vorgreifende Intelligenz die Teile auf das Ganze und weiter die Kräfte des Naturlaufes auf die Gestaltung der Teile hingerichtet hat.“[4] So sagt ja auch sein Lehrer Trendelenburg: „Nur der Gedanke vermag sich ein Organ zu bilden und nur der Gedanke vermag es zu leiten.“[5]

---

1) Metaphys. S. 62.
2) Grenzen d. N. R. 44.
3) Trendelenburg, Log. Untersuchungen II, 5.
4) Grenz. d. N. S. 46.
5) Log. Unters. II, 500.

Die Notwendigkeit eines übermechanischen Lebensprinzipes und einer überragenden geistigen seinsordnenden Realität ergibt sich noch mehr aus der Entwicklung der Organismen. Die Absicht vieler Deszendenztheoretiker, durch Aufweis der biologischen Entwicklung den Zweck aus der Welt zu schaffen, muß scheitern. Es ist unmöglich, das Ganze der Leistung aus mechanischen Gesetzen heraus zu verstehen."[1] „Ja wenn wir annehmen dürften, daß ein einheitliches, intelligentes Prinzip lenkend und leitend in den Mechanismus eingriffe. Aus dem Chaos unzählbarer möglicher Kombinationen der vorhandenen Elemente würde seine Weisheit die bestimmte Auswahl treffen, in solcher Abfolge würden die Weltzustände sich aneinander reihen, daß der spätere stets Bedingungen enthielte, welche aus den in den früheren schon vorhandenen lebendigen Gestalten einzelne zu vollkommenem Leben emporhöben. In seinem vorbedachten Plane wäre der Kampf ums Dasein nur ein Mittel, dessen jenes Prinzip sich bediente, um das Vollkommenere vor dem Unvollkommenen im Dasein zu sichern und das Bild der aufsteigenden Stufenfolge deutlich zu machen. Seiner Wirksamkeit hätten wir die vielfältigen, uns noch so gut wie gar nicht bekannten Veranstaltungen zuzuschreiben, deren es noch neben dem Kampf ums Dasein bedarf, um die erzielte Steigerung zu sichern und überall statt möglicher Abschwächung die fortschreitende Differenzierung zu bewerkstelligen." (S. 69).[2] „Eine nach Zwecken tätige Ursache" ist „schlechterdings unentbehrlich", „wo die Ausbildung nützlicher Organe durch Zwischenstufen hindurchgegangen sein muß, welche selbst für den Kampf ums Dasein ohne Wert waren und ihren Wert nur im Hinblicke auf das besaßen, was dereinst daraus hervorgehen sollte."[3]

Der katholische Philosoph Hertling ist in gar keiner Weise ängstlich gegenüber dem Darwinismus; denn die katholische Weltanschauung hat von noch so überraschenden Entdeckungen und Fortschritten der Naturwissenschaft nichts zu fürchten. „Der gläubige Forscher erblickt in der Welt die Schöpfung Gottes. Aber welcher naturwissenschaftlichen Einsicht wäre damit vorgegriffen? Welcher erfolgverheißende Pfad exakter Forschung damit versperrt?"[4] Besonders die Entwicklungs-

---

1) Grenzen d. N. S. 66.

2) Vergl. Lotze, Mikrokosmus I, 436 f u. Trendelenburg, Log. Unters. II, 93.

3) Metaph. S. 82.

4) Prinzip des Kath. S. 34. Vergl. auch Albertus Magnus, S. 155, wo Hertling betont, daß die »mittelalterliche Wissenschaft durch ihre obersten theologischen und philosophischen Voraussetzungen« nicht verhindert ist, den gleichen Weg zugehen wie die modernen Naturwissenschaften.

lehre ist „an und für sich keine Bestätigung der materialistischen Weltansicht, sondern verträgt sich ebensogut mit der entgegengesetzten theistischen und teleologischen . . . Wenn also heute die gesamte, auf die Erkenntnis der organischen Welt gerichtete Wissenschaft von entwicklungstheoretischen Anschauungen beherrscht ist, so kann der gläubige Forscher sich ohne Gefahr dieser Richtung anschließen. Er verzichtet damit in keiner Weise auf die Anerkennung einer schöpferischen Weltursache und gibt auch von dem mosaischen Schöpfungsberichte höchstens Form und Einkleidung preis, sicherlich nicht Wesen und Gestalt." (Prinzip d. Kath. S. 67). Dadurch hat unser Philosoph der Anschauung Jos. Schwertschlagers den Weg bereitet. Dieser schreibt: „Wir erklären als unsere Meinung, das Substrat, die Materie für die Einschaffung der Seele des ersten Menschen sei kein Mineralkörper irgendwelcher Beschaffenheit gewesen, sondern ein organischer, ursprünglich tierischer, aber durch göttliche Wirksamkeit zu einer geeigneten Materie umgebildeter Leib."[1] Durch die Entwicklungslehre würde das Wirken Gottes sich uns nur noch großartiger darstellen, die Wissenschaft würde „nur den Glanz und die Mannigfaltigkeit der Szenen vermehren", aber den Schöpfer würde sie nicht überflüssig machen.[2]

Die Ontologie als die Wissenschaft von den Kategorien des Seins und der Natur hat uns unbemerkt in die theistische Weltanschauung hineingeführt. Diese, als den zweiten Teil der Metaphysik wollen wir im folgenden Abschnitt betrachten.

II. Die Seinsmetaphysik als theistische Weltanschauungslehre

Hertling überschreibt den zweiten Teil seiner Metaphysik: „Metaphysik als Wissenschaft vom Ganzen.[3]" Die Aufgabe dieses Teiles ist die „Aufstellung und Begründung einer umfassenden Weltansicht." (ebenda). Es besteht für Hertling nur die Wahl zwischen mechanischer und teleologischer Weltanschauung. Wer sich für die teleologische Weltansicht entscheidet, wird auch dem Theismus nicht ausweichen können; die Seinsmetaphysik wird mit einer „natürlichen Lehre von Gott" und dessen „Verhältnis zur Welt" abgeschlossen, wie es von jeher in der katholischen Philosophie geschieht. Hertling behandelt diese beiden Punkte in Übereinstimmung mit der

---

[1]) Philos. d. Natur 233 im II Bd.
[2]) S. Grenz. d. N. S. 56. u. Lotze, Mikrokosmus I, 406.
[3]) Metaph. S. 74.

Tradition. Selbständig verfährt er in der „Begründung der theistisch-teleologischen Weltanschauung."

Unser Philosoph gelangt dadurch zu dieser Weltanschauung, daß er die in der Ontologie erarbeiteten Kategorien auf die Welt als Ganzes anwendet. Die genannten Kategorien hatten bisher nur eine innerkosmische Funktion, nun wird mit ihrer Hilfe das Verständnis des Kosmos als Gesamtheit versucht.

Betrachten wir zunächst, was der Zweckbegriff zu leisten hat. Der Zweck ist unentbehrlich im Bereiche des Lebendigen. Ein organisches Wesen hat ein immanentes Ziel, einen Sinn und Zweck. Wir könnten uns als Wissenschaftler damit begnügen und zufriedengeben, daß wir „einen unverbrüchlichen Kausalzusammenhang"[1] aufgezeigt haben. Die Welt steht jetzt als „geschlossenes System" — wie man in der Gegenwart sich ausdrückt — vor uns. Ist damit nicht unsere Arbeit geschehen? Gewiß unser naturwissenschaftliches Gewissen wird uns keinen Vorwurf bereiten, wenn wir hier Halt machen. Aber faktisch ist es doch anders. „An die Fragen nach den Gründen einzelner hervorragender Erscheinungen reiht sich alsbald die andere nach dem tiefsten Sinne und dem eigentlichen Wesen der sichtbaren Natur überhaupt, ihrem Ursprung und ihrem Zwecke."[2] Wir fragen spontan: Was ist der Sinn der Welt? Welchen Wert hat dieses gewaltige Schauspiel? In allen diesen Fragen traten wir der Welt als Ganzes mit der Sinn- und Zweckkategorie gegenüber. Wir nehmen eine wertende Stellungnahme ein. Wir kommen durch einen rationalen Gedankengang, den sogenannten teleologischen Gottesbeweis, der uns später noch beschäftigen wird, zur Ansicht, daß die „Welt da ist um eines Zweckes willen." (S. 75). Die obigen Fragen werden also im positiven Sinne beantwortet. „Dem Weltprozeß liegt hiernach ursprünglich ein Plan zugrunde, den er verwirklicht und er ist hingerichtet auf ein Ziel." (ebenda).

Das ist der Kern der teleologischen Weltansicht. Diese veranlaßt uns aber auch den Substanzbegriff auf die Gesamtheit der raum-zeitlichen Wirklichkeit anzuwenden. Das Wesen der Substanz besteht in der Einheit stiftenden Funktion. Auch das Weltall wollen wir sehen als Einheit; wir forschen nach dem „Zusammenhang der Natur."[3] Wir konstatieren „Gleichartigkeit der Bestandteile", „verschiedenartig abgestufte Ähnlich-

[1]) Metaph. S. 75.
[2]) Metaph. S. 2.
[3]) Metaph. S. 110 f.

keit in den Formen des Pflanzen- und Tierreiches, „allgemeine Gesetze“, „ein äußerst verwickeltes Netzwerk.“ Freilich eine „umfassende und abschließende Erkenntnis der Welteinheit“ bleibt für den Menschen ein anzustrebendes Ideal, aber wir postulieren sie trotzdem, veranlaßt durch die dem Substanzbegriffe zugrundeliegende allgemeine Denkhaltung. Natürlich gilt der Substanzbegriff für die Gesamtwelt nur in aufgelokkerter Form — besonders nicht in der realen Verdichtung, welche er bei den organischen Seinseinheiten aufweist —, so daß wir nur von einer Ordnungseinheit sprechen können. Diese aber muß gefordert werden, um eine geeignete Materie für den Zweck- und Zielgedanken zu haben. Einheitliche Weltordnung, d. h. ein Kosmos ist Voraussetzung für den Weltplan, für eine „W e l t“anschauung, für eine Kosmologie.

Weitaus am größten ist die Bedeutung der Kausalkategorie. Durch sie soll die Welt in absoluter Seinsabhängigkeit mit einer welttranszendenten Realität, mit Gott als Schöpfer verknüpft werden. Das ist die Hauptaufgabe der Metaphysik als teleologische Weltanschauungslehre. Ihr „Fundament ist die Lehre von Gott.“ (S. 83).

Wir haben schon in der allgemeinen Seinslehre hingewiesen, daß bei Hertling zwei Formen der Kausalität zu unterscheiden sind, wenn er selbst sich auch dessen vielleicht nicht ganz klar bewußt wurde. Anschaulich erleben wir die Kausalität in den Betätigungen unseres Ich. Das Verursachen wird uns dabei als ein Wirken, Gestalten, Formen, Ordnen, Normieren, als ein Tun bewußt. Nennen wir diese Form einmal die „Aktivkausalität“; sie gehört wesentlich, wie wir sehen, der vitalen Sphäre an. Bei den Ursacheverhältnissen im subvitalen Bereich kann nur von einer gesetzhaften, ordnungsstiftenden realen „Verknüpfungskausalität“ gesprochen werden. Es ist die Gesetzmäßigkeit der Sukzession in der Natur. Wo ein Ereignis eintritt, wird dieses real und gesetzmäßig verknüpft mit einem vorausgehenden Vorgang. Wir werden noch untersuchen, ob die beiden Formen ein gemeinsames Grundwesen besitzen. Eine solche Grundwesenheit müßte auch in der Form der Kausalität angetroffen werden, welche wir beim seinsmetaphysischen Gottesbeweis benötigen. Wollten wir den Schöpfungsbeweis führen, so müssen wir dartun, daß Gott als eine „Setzungskausalität“ tätig ist. Unter ihr ist zu verstehen die übersteigerte vitale Aktivkausalität, welche durch ihre innere „kausale“ Tätigkeit ein transeuntes, reales, relativ selbständiges Seinsprodukt hervorbringt, welche ein Sein „setzt“, d. h. außerhalb — das „außerhalb“ darf nicht lokal genommen werden —

unabhängig von seinem Wesen in realer Eigenexistenz hinstellt. Eine Seinsabspaltung oder eine bereits vorhandene Urmaterie wäre gegen den Sinn der absoluten Setzungskausalität.

Den aufgezeigten drei Formen ist nun gemeinsam, daß jede eine reale Verknüpfung zwischen zwei Gliedern herstellt. Ursacheglied und Gegenglied werden aneinander gekettet. Ferner findet bei allen drei Kausalitätsformen ein Eintreten des „Gegengliedes" in eine Seinsreihe statt. Das Verursachte „entsteht", nimmt einen Anfang. „Gerade dies, daß am Wirkungsein wesensmäßig das Moment des „Einen-Anfang-nehmens" haftet und nichts am Gegenständlichen einen Anfang nehmen kann als das Dasein, läßt mich sehen, daß ich den spezifischen Träger der von mir wahrgenommenen Kausalrelation im Daseinsmoment des Entstandenseins der betreffenden Wirkungen zu suchen habe."[1] Daraus folgt, daß zum Sinngehalt der Kausalrelation notwendig zwei Glieder gehören, von denen das eine ebenso notwendig das Merkmal des „Entstehens" aufweisen muß. Es kann also von einer kausalen Verknüpfung nur dann gesprochen werden, wenn beim Gegenglied der Sachverhalt des „Einen-Anfang-nehmens" feststellbar ist.[2] Erst jetzt gelingt es, als das Denk- und Seinsgesetz geltende Kausalitätsprinzip richtig zu formulieren, seinen Grundinhalt, der in allen drei Kausalformen wiederkehrt, scharf zu umschreiben und unzutreffende Formulierungen abzuweisen. Das vielumstrittene Prinzip lautet dann: Alles, was den realen Sachverhalt des „Einen-Anfang-nehmens", des Entstehens an sich trägt, ist real verknüpft mit einer ihm metaphysisch vorausgehenden und von ihm verschiedenen Realität, die man „Ur"-sache nennt. Das ist gemeint, wenn Hertling sagt: „Alles, was geschieht, geschieht als die Folge einer Ursache."[3]

Der Kausalsatz erhebt den Anspruch, für das reale Entstehen und Geschehen im Bereich des Seienden als solchen zu gelten, nicht bloß für die Realitäten, die wir durch die Erfahrung feststellen können; (Vergl. Metaphys. S. 15). die Erfahrung ist ja gar nicht die alleinige Erkenntnisquelle; auch mit Hilfe anderer Mittel gelangen wir zu Wirklichkeiten. Die wichtigste Frage ist, ob der Satz der Kausalität auch allgemein

---

1) Vergl. J. Geyser, Erkenntnistheorie 1922 S. 258. s. auch »Einige Hauptprobleme der Metaphysik« 1923. ferner B. Franzelin, die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip. 1924.

2) Wir halten gegen Franzelin am »Entstehen« (-Eintreten in eine Zeitreihe und Begründen einer solchen) als dem vorauszusetzenden Moment fest. Wir behaupten, jedes Entstehen muß wohl verursacht, aber nicht bewirkt sein. Näheres Eingehen ist hier nicht möglich und nicht notwendig. Wir suchen ja eine ganz andere Begründung in Anlehnung an Hertling,

3) Metaphys. S. 71.

gültige metaphysische Anwendung beanspruchen kann, ob die tatsächliche Anwendung logisch berechtigt ist. Nur dann ist es erlaubt — bei gleichzeitigem Vorhandensein der entsprechenden realen Sachverhalte — von der Welt auf Gott zu schließen. Hertling bejaht die Frage; denn das Kausalitätsprinzip ist in der „Organisation unseres Denkens"[1] begründet; es gehört zur „gesetzlichen Betätigung des Denkens."[2] Genaueres erfahren wir nun freilich nicht. Man kann sich folgende Begründung zurechtlegen. Mit der Feststellung eines Entstehens[3] tritt ein neuer Sachverhalt uns als „Denksubjekten" entgegen. Die Gesamtheit der Sachverhalte, der logischen Bedeutungen bildet eine Einheit. Die Sachverhalte stehen nicht nebeneinander und durcheinander, wie etwa sinnliche Vorstellungen, sondern sie machen eine struktuelle, innerlichst und logisch durch ideale Verhältnisse verbundene Ganzheit aus, deren Grundgesetz die synthetische Einheit des Bewußtseins überhaupt bildet — von psychologischen Vorgängen ist natürlich dabei keine Rede. Die synthetische Einheit macht das Bewußtsein überhaupt zum logischen Subjekt; ist das Denken doch letztlich ein Bewußtseinsverhältnis zweier Glieder, die durch Unterwerfung unter die Strukturgesetze des genannten Verhältnisses erkenntnismäßig vereinigt werden. Was erkannt werden will, muß subjektzugehörig werden, mit anderen Worten, muß in die synthetische Einheit eingefügt werden. Stelle ich nun einen Sachverhalt in der Wirklichkeit fest, so muß dieser, falls er erkenntnismäßig aufgenommen werden soll, in die Struktureinheit des Bewußtseins überhaupt oder des logischen Subjektes eingereiht werden. Will der Sachverhalt nicht subjektszugehörig werden, dann wird er auch nicht erkannt. Wie viele Hunderte und Tausende von „Entstehenssachverhalten" trifft nicht die Naturwissenschaft an! Würde sie diese Sachverhalte nicht verknüpfen, würde sie nicht das Glied, das mit dem Moment des Entstehens behaftet ist, einem anderen zuordnen, so hätten wir heute noch keine Naturwissenschaft. Wir hätten, wie Hertling sagt, höchstens „eine ungeordnete Flut der Eindrücke" und „keine übersichtliche Ordnung."[4] Jeder Sachverhalt muß denkmäßig, logisch faßbar sein. Es ist die sinnliche Assoziation total verschieden von der denkend-erkennenden, Ordnung stiftenden Apperzeption (im Sinne Kants). Deren Grundfunktionen sind bei Hertling Substanz

[1]) Grenz. S. 142.

[2]) Metaphys. S, 72,

[3]) »Ent«stehen ist der Gegensatz von — »Stehen«, zum Wesen des Entstehens gehört »das Auftreten des Daseins«, nicht bloß das Dasein als solches,

[4]) Grenz, S, 133, s, o, Erkenntnis,

und Kausalität (beide Ordnung und Einheit bewirkend). (S. o. Erkenntnislehre u. Ontologie). Wenn wir die Kausalität so spontan — nicht einer psychologischen Nötigung, sondern dem logischen Selbsterhaltungstrieb gehorchend, anwenden, so wird sie eben zur Ausstattung, zur „Organisation des Denkens“ als Denken gehören. Entweder wir geben das Denken und Erkennen auf, begehen gleichsam einen logischen Selbstmord, oder wir denken tatsächlich und normgemäß und anerkennen die Kausalität als unentbehrliche Verknüpfungskategorie.

Man muß sich freilich bei dieser Lösung davor hüten, etwa wie die Kantianer in einen logischen Monismus oder Bewußtseinsimmanentismus zu verfallen. Wenn ein Entstehungsglied mit einem Kausalglied verknüpft wird, das nicht durch sinnliche Erfahrung gegeben ist, so muß diesem Kausalglied trotzdem Realität zuerkannt werden; denn im Sinne der logischen Zuordnungsfunktion, welche im Dienste der synthetischen Einheit steht, liegt ja die Intention auf die Realität. Gewiß der intentionale Akt bleibt im Subjekt, im Bewußtsein, aber der Sinngehalt der Intention transzendiert „absichtlich“ das Bewußtsein, es ist in ihm sinnhaft enthalten eine Erklärung der Autonomie und Souveränität, eine Setzung, d. h. ein Selbständigwerden. Das intendierte Glied wird zum Subjektsgegenglied, das heißen wir Objekt. Diese logische „Setzung“ ist das Gegenstück zur realen Setzung. (Fichte scheint beide zusammengeworfen zu haben).

Die Kausalität ist eine Beziehung zwischen zwei Gliedern, zwischen dem Entstehungsglied und dem Kausalglied. Voraussetzung für das Eintreten der Kausalrelation ist der Sachverhalt des Entstehens. Nur in ihm kann eine Kausalrelation einhaken. Daraus folgt aber nicht, daß jedes Entstehen notwendig und allgemeingültig eine kausale Beziehung einschließt.[1] Das macht den Inhalt des Satzes der Kausalität aus, mit Hertling suchten wir ihn durch eine logische Begründung in seiner Allgemeingültigkeit zu sichern.

Wir haben oben gesprochen von den drei Formen der Kausalität, in ihnen findet sie eine je verschiedene „Sinnanwendung.“ Wenn der Kausalsatz verwertet wird, wird jedesmal eine bestimmte Intention, ein Sinninhalt und eine Sinnrichtung, damit verbunden. Die drei Kausalformen stellen die drei Grundarten der kausalen Intention dar. Welche Art jeweils in Be-

[1]) Die Ehe ist z, B, auch ein Verhältnis; wir sprechen von einem Ehemann, das Verhältnis ist notwendig verwurzelt in einem bestimmten Momente des Ehemanns; das kann nur seine Zugehörigkeit zum männlichen Geschlecht sein. Aber trotzdem ist nicht jeder Angehörige des männlichen Geschlechtes ein Ehemann, wie bekanntlich Hume schon sagte; so ist auch nicht jedes entstehende Glied kausales Gegenglied, d. h. wir sehen es nicht unmittelbar ein, sondern müssen es von der allgemeinen logischen Gesetzlichkeit her begründen.

tracht kommt ergibt sich aus dem Wesen des jeweils gegebenen Entstehenssachverhaltes. Die in diesem Wesen eingeschlossenen Momente veranlassen zur Aktuierung der entsprechenden Sinnanwendung. Soll ein Gottesbeweis sein Ziel erreichen, so muß die höchstgesteigerte Sinnanwendung herangezogen werden. Eine Prüfung von Gottesbeweisen wird deshalb auch darauf achten müssen, welche kausale Intentionsform angewandt wurde oder angewandt werden konnte.

Der Erörterung der Kausalität — das längere Verweilen bei ihr mag entschuldigt werden mit Rücksicht darauf, daß gegenwärtig in der kathol. Philosophie hier keine einheitliche Auffassung mehr herrscht — lassen wir Hertlings Gottesbeweise folgen.

Mit der alten Schule nennt er den ersten Beweis den „Beweis vom ersten Beweger."[1] Dieser hängt zusammen mit dem Nachweis eines Weltanfanges. In der Weltentwicklung läßt sich eine Reihenfolge von Zuständen erkennen, „von denen jedesmal der spätere sowohl bezüglich seines Inhaltes wie bezüglich seines Eintretens an das Vorhandensein eines früheren geknüpft ist." (Metaphys. S. 77).[2] Ins Unendliche läßt sich die Reihenfolge nicht zurückverlegen; denn „das tatsächlich Geschehene hätte nicht geschehen können, weil es unendlich vor jedem denkbaren Zeitpunkte hätte geschehen müssen.[3] Die Erdentwicklung z. B. war zeitlich an einem bestimmten Punkte angelangt, als das Leben auftrat. (S. 23). Der damals erreichte Zustand hätte früher oder später eintreten können. Weil sich sein tatsächliches Eintreten zeitlich fixieren läßt, muß er durch einen ersten Anfang des ganzen Weltprozesses bedingt gewesen sein,[4] d. h. durch das gesamtkosmische Geschehen muß eine Zeitreihe begründet worden sein, sonst gäbe es keine Ansatzpunkte für die Aufstellung einer Geschehnisordnung. „Gäbe es keinen Anfang der Zeit, so gäbe es auch keine einzelne zeitliche Bestimmtheit, da eine jede als solche den Ablauf einer bestimmten endlichen Zeit voraussetzt. Die Zeit entstand mit dem Entstehen der veränderlichen Dinge." (Metaphys. S. 52). Halten wir fest den Kern des Gedankenganges! Am Gesamtkosmos muß ein Moment vorhanden sein, das eine Zeitreihe begründet, sonst könnten wir ja keine Geschehnisordnung konstatieren und würden keine Naturwissenschaft besitzen, welche Sukzessionsgesetzmäßigkeiten aufzeigt. Das Begründen einer

1) Metaphys. S. 89.
2) S. auch Grenz. d. N. S. 18 ff Metaphys. S. 76.
3) Grenz. S. 24.
4) Metaphys. S. 77.

Zeitreihe und Zeitordnung ist identisch mit dem Sachverhalt des „Einen-Anfang-nehmens." Mit dem Beweis, daß die Welt eine Zeitreihe begründet, daß sie nicht steht, sondern „ent"-steht, ist bereits sehr viel geleistet. Am Gesamtkosmos ist ein Moment vorhanden, an dem eine Kausalrelation einhaken kann.

Hertlings Anschauungen werden nicht erschüttert durch die größten Fortschritte der Wissenschaft, auch nicht durch Einwände wie sie neuestens vorgetragen werden.[1] Wenn Verweyen von einem „geschlossenen System", von einem System ewiger sich gegenseitig bedingender Veränderungen" (S. 49) spricht, und betont, daß ein Beweis gegen die Ewigkeit der Welt nicht möglich sei, (S. 52), so ist zu erwidern, daß unser Philosoph auch vom „umfassenden Mechanismus"[2] und von einem „umfassenden System von notwendig der Reihenfolge nach miteinander verknüpften Zuständen und Vorgängen",[3] von einem „unverbrüchlichen Kausalzusammenhang" weiß, daß er aber trotzdem an dem geschlossenen System einen Sachverhalt konstatieren muß, den wir in unserer Sprache nur als „Anfang", als „Entstehen" bezeichnen können und der zugleich zur Anwendung der Kausalität auffordert.

Die bisherige Argumentation verstärkt Hertling noch durch den Hinweis auf „die eingeschlagene Richtung des Weltlaufes."[4] Jeder beliebige Weltprozeß ist bedingt durch die jedesmalige besondere Form der Beziehung und Verknüpfung der Elemente. Die Naturwissenschaft hat Recht, wenn sie den notwendigen Zusammenhang der Weltprozesse behauptet, aber es muß „selbst unbeschadet der Ewigkeit der Elemente ein erster Zustand ihrer wirksamen Verknüpfung angenommen werden, der die ausreichenden Bedingungen aller späteren enthielt." (Metaphys. S. 78). „Nur auf dem Grunde eines Ereignisses, das dem Mechanismus des Weltlaufes durch die Anordnung, in die es ursprünglich die Elemente brachte, kann die mechanische Naturerklärung ihre Arbeit des Zurückführens und Ableitens, der Entwicklung und Berechnung vornehmen." (Grenzen d. N. S. 42). Auch hier handelt es sich um das Auftreten eines Sachverhaltes, der uns zwingt, nach einer Ursache zu fragen. (ebenda). Dieser Sachverhalt fällt zusammen mit dem Anfang des Weltprozesses, oder der Einleitung der Bewegung. Nun erhebt sich die Frage: Zur Anwendung welcher Kausalitätsform zwingen, beziehungsweise be-

---

[1]) Vergl. etwa J. M. Verweyen, Der religiöse Mensch und seine Probleme. München 1922, 49 ff. Verweyens Einwände gegen die Gottesbeweise verdienen übrigens ernste Beachtung.

[2]) Grenzen S. 29.

[3]) Grenz. S. 31.

[4]) Metaph. S. 77. Grenz. S. 31 ff.

rechtigen die Sachverhalte? Die Naturkausalität kommt nicht in Frage, wir treten ja dem geschlossenen System des Gesamtkosmos gegenüber, wir stehen extra naturam, auf einem archimedischen Punkt. Wer die Naturkausalität anwendet, kommt notwendig zum regressus in infinitum. Auf die Setzungskausalität weisen uns aber die Sachverhalte auch nicht hin, wir müßten zuerst einen S e i n s anfang — nicht bloß Prozeßbeginn — feststellen. Das ist noch eine Aufgabe.

So bleibt nur noch die Aktivkausalität. Auf sie weisen ja auch die Sachverhalte hin, sie fordern ein Tun, ein „agere." Hertling gelangt zu einer Ursache, welche „in der Betätigung ihrer Wirksamkeit nicht an die Mitwirkung anderer Ursachen oder an das Vorhandensein bestimmter Bedingungen geknüpft ist, da sie alsdann darin von dem Eintreten eines bestimmten Zustandes abhängig wäre, während sie doch eben selbst die Ursache für das Eintreten des ersten Zustandes des Unveränderlichen sein soll. Sie erscheint daher bereits von hier aus als unbedingte, sich aus sich selbst zur Wirksamkeit bestimmende Ursache."[1] Der Wert dieses Schlusses mit Hilfe der Aktivkausalität muß sehr hoch eingeschätzt werden, obwohl es noch kein Schöpfungsbeweis ist — Hertling gibt selbst zu, daß die Ewigkeit der Elemente durch diese Gedanken noch nicht ausgeschlossen ist, sagt er doch „selbst unbeschadet der Ewigkeit der Elemente." (Metaphys. S. 78). Aber wir sind nun durch die Aktivkausalität wenigstens aus dem kosmischen Zirkel, aus dem geschlossenen System herausgekommen; wir sind auf eine transzendente Realität gestoßen, die gleichsam auf einem archimedischen Punkt außerhalb der Welt überhaupt steht.

Noch bedeutender erscheint uns die Leistung des damaligen, 32jährigen Bonner Dozenten, wenn wir den bewußten Fortschritt über Aristoteles und Thomas hinaus betrachten.[2] Aristoteles glaubte, die Weltbewegung sei eine von Ewigkeit her bestehende, Thomas v. A. wies die Annahme eines Weltanfanges dem ausschließlichen Gebiete des übernatürlichen Glaubens zu. Die neuzeitliche Mechanik und Naturwissenschaft läßt uns das Problem ganz anders ansehen als die Denker der Vorzeit. „Während sie aus der festgehaltenen Abhängigkeit der Welt von einer außerweltlichen Ursache den zeitlichen Anfang der Welt abzuleiten sich mühten, würde für uns der Nachweis des Anfangs die Forderung einer solchen Ursache unerläßlich machen." (Grenzen d. N. S. 22). Wer von dem allgemeinen Begriffe der Bewegung ausgeht, kann nichts über den Anfang

[1]) Metaph. S. 86.

[2]) Vergl. Grenz. S. 19 f., 22.

derselben ausmachen. Es „ließe sich abstrakt genommen ein Zustand der Bewegung ebensowohl als ein anfangsloser denken wie ein Zustand der Ruhe.“ (Metaphys. S. 76). „Uns lehrt die Mechanik, daß die Körper sich gegen Bewegung und Ruhe vollkommen gleichgültig verhalten.“ (Grenzen d. N. S. 21). „Es konnte nun nicht mehr ganz allgemein für jede Bewegung ein von dem Träger dieser Bewegung selbst gesondertes bewegendes Prinzip gefordert werden.“ (ebenda). Wenn Aristoteles und die Scholastik die Bewegung als ein Übergeführtwerden aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit betrachteten, begingen sie dabei den Fehler, die durch abstrahierendes Denken unterschiedenen begrifflichen Momente als konstituierende reale Faktoren anzusehen. (Grenzen d. N. S. 20).

Der zweite sog. kosmologische Beweis gibt Hertling ebenfalls Anlaß zu einer Kritik der Scholastik. Durch ihn soll aus dem kontingenten Sein der Weltdinge auf ein notwendig Seiendes als Grund derselben geschlossen werden. „Kein Zweifel, daß sich die Scholastik den Beweis ihrer Behauptung (von der Kontingenz der Dinge) leicht machte, wenn sie die mannigfachen Gesichtspunkte denkender Überlegung mit realen Elementen verwechselnd, zwischen dem Wesen und dem Sein, der essentia und existentia unterschied, und überall, wo sich kein notwendiger Zusammenhang zwischen dem ersten und dem letzten erblicken ließ, die Forderung einer Ursache begründet fand, die dem Wesen das Dasein wie ein freies Geschenk hinzugefügt habe.“ (Grenzen d. N. S. 49). Wenn die Analyse des Wesensbegriffes der Naturdinge ein Urteil über ihre reale Modalität gestatten würde, dann bestünde wohl auch Anselms Gottesbeweis zu Recht. Es ist nämlich richtig, „daß im Begriffe des notwendigen Wesens die Existenz eingeschlossen liegt.“ (Metaphys. S. 85). Aber trotzdem läßt sich daraus nicht die Realität dieses Wesens folgern. Es handelt sich um zwei völlig unvergleichbare Regionen. Zuerst müßte der Begriff „als Repräsentant eines realen Objektes“[1] anerkannt sein. Ein vollwertiger, objektiv berechtigter Begriff ist Voraussetzung. Wie wollen wir etwas aus dem Wesensbegriffe der Naturdinge, der erst das Ergebnis einer vollständig abgeschlossenen und vollendeten Kosmologie sein kann, (Vergl. Grenzen d. N. S. 76ff Metaphys. S. 34, 36f, 37),[2] folgern?

Der alten Auffassung muß ein festerer Grund bereitet wer-

---

1) Metaph. S. 85.

2) »Für die empirische Forschung . . . bleibt das Wesen der Dinge selbst verborgen« Metaph. S. 37. Vergl. Switalski, Vom Denken und Erkennen S. 176: »Die Abstraktion ist also nicht wie die Scholastiker meinen, ein Herausschälen des Wesenskerns aus der Hülle der Sinnesinhalte.«

den. (S. Grenzen d. N. S. 80). Die besonnene Naturforschung zeigt, daß die Naturelemente in ihrer Betätigung auf die übrigen hingewiesen sind, daß jedes Element seiner ursprünglichen Natur nach „die übrigen voraussetzt und ohne sie nicht gedacht werden kann." (Metaphys. S. 79). Wir stoßen auf „eine Hinordnung der Elemente zueinander, auf ein Bedingtsein somit des einen in seiner besonderen Natur und Beschaffenheit durch das andere." (Grenzen d. N. S. 87). Jedes Element kann den Inbegriff seiner Kräfte nur in Wechselwirkung mit anderen Elementen betätigen und „erweist sich eben dadurch als ursprünglich angelegt für diese anderen und bedingt durch diese anderen." (ebenda). In der Gegenwart benützt J. Schwertschlager den hier ausgesprochenen naturphilosophischen Kontingenzgedanken zur Definition des Körpers. „Die Körper", sagt er, „sind Substanzen mit einer auf Substanzen der gleichen Seinsstufe bezüglichen durchgängigen Relativität des Wesens und Wirkens."[1]

„Ein solches wechselseitiges Sichbedingen der Elemente ist aber nur möglich unter Voraussetzung eines von ihnen Verschiedenen, in dem sie sämtlich den Grund ihres wechselseitig durcheinander bestimmten Daseins haben, einer Ursache, die sie alle und zwar in ursprünglicher Hinordnung zueinander gesetzt hat." (Metaphys. S. 79). Man sieht sofort, daß diese ursprüngliche Zusammenordnung der Elemente eigentlich sich deckt mit dem beim Weltanfang geforderten „ersten Zustand ihrer wirksamen Verknüpfung." Der Beweiserfolg kann deshalb den ersten nicht übertreffen. Wir gelangen wieder zur gleichen Aktivkausalität; die Transzendenz tritt stärker hervor und der Weltursache muß überragende Gestaltungs- und Seinsmächtigkeit dem Kosmos gegenüber zukommen.

Die erste Beweisgruppe führte uns zu einer m e t a k o s m i s c h e n P o t e n z, ein immerhin sehr wertvolles Ergebnis. Mehr erwarten wir von der folgenden Gruppe, die von der Naturgesetzlichkeit und den „zweckmäßigen Veranstaltungen" ausgeht. Wir erhoffen einigen Aufschluß über das Wesen der metakosmischen Potenz.

Wir finden es nicht ganz berechtigt, wenn Hertling das Problem der Naturgesetze noch bei der Kontingenz erörtert. Sie sind ihm „der Ausdruck einer faktischen Einrichtung, die wir allerdings in Leben und Wissenschaft als eine ausnahmslos gültige voraussetzen." (Metaphys. S. 80). „Was uns mit dem

[1]) Philos. d. Natur I. Bd. 1921, 201. Durch die besprochene gegenseitige Bedingtheit und Aufeinanderhingeordnetheit der Elemente wird die K o e x i s t e n z gesetzmäßigkeit gesichert. Ohne sie gäbe es ebenfalls keine Naturwissenschaft.

Scheine der Notwendigkeit täuscht, ist die ausnahmslos wiederkehrende Wirklichkeit. Das tatsächliche Verhalten, an das uns jene gleichförmige Wiederkehr gewöhnt hat, verwechseln wir mit einem denknotwendigen Verhalten." (Grenzen d. N. S. 84, 85). Es ist kein Zweifel, daß wir auch eine andere Naturgesetzlichkeit als die faktisch auffindbare für möglich halten müssen. Hertling hätte hier genauer unterscheiden sollen zwischen der Gesetzmäßigkeit überhaupt, die, wie wir in der Erkenntnislehre sahen, an sich notwendig ist, und der tatsächlichen Erfüllungsweise. Die Gesetzmäßigkeit überhaupt erinnert uns an die soeben besprochene, als unbedingt notwendig erkannte „Aufeinanderhinordnung" der Elemente. Nun können wir fragen, warum gerade diese Erfüllungsweise eintrat, warum gerade die gegenwärtigen Naturgesetze herrschen; es hätten doch auch andere Möglichkeiten bestanden. Die Verantwortung dafür werden wir einer Realität zuschreiben, welche unter verschiedenen Mitteln wählen und dann sich für ein bestimmtes entscheiden kann. Die „Macht der Naturgesetze" kann deshalb nur „aus der Macht einer gesetzgeberischen Ursache stammen",[1] welche ursprünglich den Naturgeschehnissen „die Regel ihres Geschehens vorgezeichnet und unausweichlich an den Eintritt bestimmter Bedingungen den Eintritt bestimmter Folgen geknüpft hat." (ebenda). Die metakosmische Potenz erhält damit den Charakter eines selbstmächtigen, Wahlakte setzenden und verwirklichenden Wesens. Als eine Vitalität mußten wir diese Potenz von Anfang an betrachten, da ja die von ihr ausgeübte Aktivkausalität dem vitalen Bereiche angehört.

Weiteren Einblick in das Wesen der jetzt statuierten willenhaften metakosmischen Vitalität gewährt der teleolog. Beweis. Er enthält erstens den Beweis aus der Zweckmäßigkeit,[2] den wir oben kennengelernt haben. Er stützt sich auf den „Hinweis auf das vegetative Leben, wo sich in Entstehung, Erhaltung und Fortpflanzung der Zweck im hellsten Lichte offenbart", auf „die deutliche Hinordnung des Unorganischen zum Organischen" und „auf die instinkthaften Handlungen der Tiere, welche sich als ein agere ad finem . . . darstellen." (S. 86/7). Zweitens gehört hierher der Beweis aus der „Ordnung." Diesesmal haben wir aber nicht ihre tatsächliche Erscheinungsart im Auge, sondern den in ihr zum Ausdruck gelangenden rationalen Inhalt und gedanklichen Kern. Die Weltkausalität wird demnach mit einer überragenden Geisteskraft

[1]) Metaph. S. 80.
[2]) Metaph. S. 86.

ausgestattet sein, wir werden sie sogar als personale Seinseinheit denken müssen. Dieser Beweis gibt die Berechtigung mit der Sinn- und Wertfrage an den Kosmos heranzutreten, was uns noch in anderem Zusammenhange beschäftigen wird.

Aber trotz der bisherigen Erfolge ist die Hauptarbeit noch nicht geleistet; es fehlt uns immer noch der Schöpfungsbeweis; es ist noch nicht bewiesen, daß das Universum aus dem Nichts ins Dasein gerufen wurde. Wie steht es mit dem Substrat des Weltprozesses? Das aufgezeigte Wesen ist nur ein weltordnender Faktor. Wenn auch begabt mit intellektuellen und voluntarischen Fähigkeiten, so übt es doch nur gestaltende Tätigkeit aus. Hertling sucht nun allerdings den bekannten kantischen Einwand, daß nur ein Weltbaumeister, aber kein Welturheber dargetan sei, zu widerlegen. Die Elemente könnten dem Weltbaumeister nicht fremd und unabhängig gegenüberstehen, weil er die „denkbar vollständigste Erkenntnis der Elemente hat und haben muß." Nicht jedermann wird diesen Gedanken überzeugend finden. Jedenfalls ist es eine dialektische, immer weiter von der Erfahrung sich entfernende Argumentation. Ob sie ausreicht, um den strittigsten Punkt, die Erschaffung der Welt aus nichts zu beweisen? Es scheint dieses Problem vielfach übersehen oder umgangen zu werden. Die Philosophie sollte eigentlich der Kirche sehr dankbar sein, weil diese ihr die große Aufgabe stellt, den Schöpfer, den „creator" zu demonstrieren. Welch hohes Ziel weist sie damit der Philosophie? Welche Kraft schreibt sie ihr zu? Der Satz der Kirche ist Ansporn zur Leistung, nicht Anlaß zur Kritik.

Hertling liefert wertvollste Bausteine zu diesem Beweise. Erstens hat er uns überzeugt von dem Entstehen des Weltprozesses. Zweitens erfahren wir von ihm in der allgemeinen Seinsphilosophie die Objektivität der idealen Faktoren in der Welt, drittens bestärkt er uns in der Anschauung, daß es keine reale Zusammensetzung von Wesenheit und Dasein, von idealen Bedeutungseinheiten und Realitätskomponenten gibt.

Wir haben nicht oft genug hinweisen können auf die überwältigende Gesetzmäßigkeit der Welt, auf ihre Eigenschaft als Kosmos. Wir mußten immer wieder betonen das Angewiesensein der Materie, der realen Bedingungen auf ideale Faktoren, auf gesetzhafte und zweckhafte Kategorien. Diese allein ermöglichen die Naturwissenschaft, die ein immer vollkommener werdendes System der Formen, der Kategorien, der Invarianten erarbeitet. Das System der Wissenschaft ist aber nicht die Welt. Ist es nicht bezeichnend, wenn man von der

generalisierenden Gesetzeswissenschaft spricht? Ein System abstrahiert, insofern es logischer Kosmos ist, von jeglicher Realitätsseite. Wir leben nun nicht in einem rationalen System, sondern in einem realen Weltsystem. Es existiert „real" für uns nur die Welt, nicht das ideale Reich abstrakter Formen. Ja die reale Welt gibt sogar den Anstoß zur Bildung des Formenreiches. Wir erfahren dann von der Naturwissenschaft, daß der Kosmos ideellen Gehalt habe. Auf den rationalen Inhalt „stoßen" wir jedoch nicht, den erschließen wir, den erarbeiten wir denkend, zugleich haftet ihm die Intention auf eine Realität an. Nun sind wir soweit, von einer Welt, von einer Wirklichkeit mit idealen Faktoren zu sprechen. Trotzdem ist die Welt nicht aus einer gedanklichen und einer realen Komponente zusammengesetzt. (Vergl. Hertling Metaph. S. 22). Die idealen Faktoren sind nicht ein Teil der Wirklichkeit neben der Realität, sondern die idealen, gedanklichen Inhalte sind als Welt Wirklichkeit; wir stoßen auf sie als seinserstarrt. Der folgende Satz Hertlings hat fundamentale Bedeutung: „Die Dinge bestehen nicht aus Gedanken und einem anderen Elemente, welches den Gedanken die Gegenständlichkeit verliehe."[1]

Unser weiteres Ziel ist jetzt, einen Sachverhalt aufzusuchen, an dem die Kausalität in der höchsten Sinnanwendung der Setzungsursächlichkeit einhaken kann und einhaken muß wegen der aufgezeigten Allgemeingültigkeit dieses Prinzips. Unseres Philosophen frühere Leistung bewährt sich hier wiederum. Wir sind von ihm überzeugt worden, daß der Weltprozeß eine Zeitreihe begründet. Das Begründen der Zeitreihe durch die Welt muß identisch sein mit dem „Wirklich"werden der idealen Momente. Es fällt das Entstehen des Weltlaufes mit dem realen Auftreten der gedanklichen Faktoren zusammen; gerade ihr reales Auftreten begründet die Zeitreihe, den Anfang des kosmischen Geschehens. An diesem Sachverhalt klammert sich die Kausalrelation an. Von der Wesensbeschaffenheit des hier fundierenden Momentes hängt die Art der intendierten realen Verknüpfung ab. Es kann nur eine Realisierungskausalität sein, welche die Ideen verwirklicht oder realisiert. Darum sagt Hertling: Die Welt ist „ihrem ganzen Umfange nach als die Realisierung" der göttlichen Gedanken anzusehen. (Metaphys. S. 65). Die Setzungskausalität vereinigt in sich die von den beiden ersten Beweisgruppen geforderten Prädikate, zugleich müssen wir der Setzungsursache Seinsfülle, das „ipsum esse" zuschreiben. Der Schöpfer ist

---

[1]) Metaph. S. 65.

Seinsquelle, Seinsmaximum, ens realissimum. Gott braucht keine Urmaterie, kein Substrat, um schaffen zu können; aber es spaltet sich auch nichts ab von Gott. Denn gerade dadurch, daß die Ideen außer Gott und von Gott gesetzt werden, werden sie realisiert und materialisiert. Das Heraustreten aus ihrer Heimat, das Verlassen ihrer Ursprungs- und Verankerungsquelle begründet das Behaftetsein mit Materie, welche doch letztlich identisch ist mit der raumzeitlichen Erscheinungsweise, mit den realen Bedingungen.

Wer die seinsphilosophischen Gottesbeweise zerschlagen will, muß zuerst die Wissenschaft von der Natur zerschlagen. Eine solche gibt es nur, weil es einen gedanklichen Inhalt der Welt gibt, weil Ordnung und Gesetzmäßigkeit vorhanden ist, weil durch den Weltprozeß eine Zeitreihe, eine Geschehnisordnung begründet wird, weil die Kausalität ein logisches Lebensgesetz und ein seinsmächtiger realer Verknüpfungsfaktor ist. Das aber sind die Grundlagen eines Schöpfungsbeweises. Er steht und fällt mit der Wissenschaft von der Natur, vom Kosmos. Die Seinswissenschaft, die Seinsphilosophie und Seinsmetaphysik wird immer theistisch gekrönt werden.

Freilich bleibt ein so gewonnener Theismus eine wissenschaftliche Lehre; das ist sein Stolz, aber auch seine Grenze. Er ist noch lange keine Religion, gibt nicht den unmittelbaren Anstoß zu einer Ethik, Lebensphilosophie oder Religionsphilosophie. Neben der Seinsphilosophie gibt es noch andere eigenwertige philosophische Disziplinen; es läßt sich nicht abstreiten, daß auch diese wertvollen Beiträge zum allseitigen Ausbau eines streng wissenschaftlichen philosophischen Theismus beisteuern können. Ein solcher ist unentbehrlich für die neu aufstrebende Religionsphilosophie. Das neueste katholische Lehrbuch der Religionsphilosophie[1] von Joh. P. Steffes weist sehr treffend darauf hin. Die „philosophische Wahrheitsfrage der Religion“ läßt sich nicht umgehen und wird nur durch einen wissenschaftlichen Theismus befriedigt werden.

Noch mehr muß ein wissenschaftlicher Theismus im Interesse des Ansehens der Philosophie überhaupt gefordert werden. „Einem bequemen oder irregeleitetenAgnostizismus gegenüber bleibt das Wort bestehen, welches (vor hundert Jahren) Schelling an Jakobi schrieb: „Philosophie ist nur solange wirklich Philosophie, als noch die Meinung oder Gewißheit übrig ist, daß sich durch sie über Dasein oder Nichtsein Gottes etwas wissenschaftlich ausmachen lasse.“[2] Hert-

[1]) Kempten u. München 1925. S. 84 ff.
[2]) Hertling, Recht, St. G. S. 18.

ling macht sich diese Anschauung zu eigen und er ist der Überzeugung, daß gerade die Seinsmetaphysik mit grundlegend ist für den wissenschaftlichen Theismus. Durch sie bekommen wir Einblick in das Wesen Gottes, (Metaphys. S. 89 ff), durch sie überwinden wir den Monismus und beweisen die Transzendenz Gottes. Gerade durch den Setzungsakt zieht der Schöpfer eine scharfe Linie zwischen sich und dem Setzungsprodukt, dem eine Eigenexistenz zuteil wird. Dies kann aber nur eine Eigenexistenz und Realität sekundärer Art sein, die sich (schon) kund gibt durch ihre materielle, d. h. raumzeitliche Erscheinungsweise. Daraus ergibt sich auch die Berechtigung, von der causa prima die causae secundae zu unterscheiden, wie es in der Scholastik geschah. So gelangen wir zu einer theistischen Kosmologie und zu einer natürlichen Theologie, welch letztere uns über das personale Leben Gottes Aufschluß gibt, wenn auch nur in analoger Weise. (Vergl. Metaphys. S. 98 f). Methodisch tritt an die Seite der „via causalitalis" die Betrachtungsweise der Analogie, der Negation und der Übersteigerung (eminentiae). (S. 88, 89). — Auf diese Weise wird von Hertling die traditionelle Seinsmetaphysik und Gotteslehre neu befestigt und bestätigt.

C) Die Philosophie als Lebensanschauung

Das neuerwachte philosophische Interesse der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit tritt uns besonders anschaulich, ja stürmisch entgegen in der Philosophie als Lebensanschauung. Dem ungestümen Ringen mangelt es vielfach an Abgeklärtheit, an rationaler Führung und Kontrolle. Man will nicht mehr Philosophie denken, sondern leben. Diese philosophische „Sturm- und Drangperiode" ist verständlich, wenn man bedenkt, daß man in den letzten Jahrzehnten den ernsten lebensphilosophischen Problemen verhältnismäßig geringe Aufmerksamkeit zuwandte, beziehungsweise im 19. Jahrhundert eine naturwissenschaftlich-materialistische Denkweise sich breit machte, welche als Lebensanschauung versagen mußte. Trotz des gewaltigen Aufschwungs in wirtschaftlich-technischer Kultur war diese Zeit im innersten Mark krank. „Die zunehmende Zersetzung der weltanschaulichen, religiösen, vaterländischen Einheit"[1] war in immer breitere Massen gedrungen. Die Philosophie hatte teils keinen Einfluß, teils beschränkte sie sich auf die Erkenntnistheorie.

Aber doch gab es auch „Denker, denen sich mit wachsender

[1]) M. Ettlinger, Gesch. d. Phil. v. d. Romantik b. z. Gegenw. 1924, 149.

Wucht die grundlegenden Fragen allgemeingültiger Wertlehre aufdrängten",[1] „die Fragen nach dem Sinn und Ziel des Einzeldaseins und des Gemeinschaftslebens, nach dem Werte oder Unwerte des Lebens überhaupt, des menschlichen Kulturschaffens insbesondere." (ebenda).

Es ist klar, daß für diese Zeit die ethischen und soziologischen Anschauungen des bekannten Politikers und Staatsmanns Hertling Bedeutung hatten. Die Teilnahme am politischen Leben hat ihn in erster Linie veranlaßt, sich eine seiner katholischen Weltanschauung entsprechende Ethik und Gesellschaftsphilosophie zu erarbeiten; alle seine Reden und Abhandlungen politischer Art zeigen seine Einstellung auf das Grundsätzliche und das Bestreben immer wieder die umfassenden weltanschaulichen Zusammenhänge herauszustellen.

I. Die Grundlegung der Ethik als Wertphilosophie

1. Ausgangspunkt der Ethik. Während die Seinsphilosophie ein abgeschlossenes kosmologisches Weltbild anstrebt, handelt es sich in der Lebensphilosophie um den Menschen als ethisches Wesen und um Aufzeigung des Wertes und der Normen des menschheitlichen Lebens.

Man kann den Menschen betrachten als Glied der Natur, denn er bedarf zur Erhaltung und Entwicklung seines Lebens der materiellen Stoffe und Kräfte. Ja er ist die höchste Manifestation der organischen Teleologie; er nimmt „in der aufsteigenden Stufenreihe der Organismen die höchste und letzte Stelle ein."[2] Aber das menschheitliche Wesen erschöpft sich darin nicht. Seinen vollen Sinn erfassen wir nur, wenn wir den Menschen zugleich in ein anderes, übermaterielles und übernaturmäßiges Reich eingliedern. Trotz seiner Verwandtschaft mit den höheren Organismen trennt ihn von diesen „ein durchgreifender Unterschied, eine unübersteigbare Kluft." (S. 113). Im Menschen kommt ein bewußtes, freies und spontanes Geistesleben zum Durchbruch. Er ist Bürger eines höheren als des Naturreiches. Offenbar wird dies vor allem durch die Sprache, (ebenda), dann durch die fortschreitende Herrschaft über die Natur, indem er ihr als eine nach Zwecken und Zielen handelnde Aktivkausalität gegenüber tritt, und nicht zuletzt dadurch, daß sein Strebevermögen nicht nur auf rein biologische Werte gerichtet ist, sondern vor allem durch ideale Güter bestimmt wird. (Vergl. a. a. O.)

Ein besonders bedeutsamer Teil des menschheitlichen Gei-

---

1) Vergl. Ettlinger S. 219.

2) Vergl. Metaphys. S. 112. Vergl. dazu auch Grenz. d. N. S. 94 ff. Recht, St. u. G. S. 26.

steslebens ist die Sittlichkeit. Der Neukantianer Br. Bauch sagt treffend: „Die Ethik steht gerade darum im Mittelpunkte der systematischen Philosophie als Selbstverständigung des Kulturbewußtseins, weil im wirklichen sittlichen Leben die Lebensfäden aller wirklichen Kultur zusammenlaufen.“[1]

Dem katholischen Philosophen der Neuzeit ist es nicht gestattet, die Methode des Mittelalters in der Ethik zu verwenden. Die Scholastik nimmt einfach die durch die Seinsmetaphysik erwiesene theistische Weltanschauung zum Ausgangspunkt und leitet von hier aus die Sittlichkeit ab. „Die Ethik reiht sich der Metaphysik nicht als rein vollkommen selbständiges Wissensgebiet an, sondern setzt dieselbe voraus.“[2] „Die Auffassung, die das Sittengesetz als Bestandteil einer gottgewollten Weltordnung und als göttliches Gebot erscheinen läßt, wird nicht eigentlich dadurch gewonnen, daß die Tatsache der Sittlichkeit durch ein analytisches Vorgehen nach und nach auf ihre Gründe zurückgeführt wird . . ; nicht ein induktives, sondern ein deduktives Verfahren gibt den Ausschlag.“ (ebenda).

Diese Methode wurde festgehalten bis in die Neuscholastik herein.[3] Heute aber vertritt mit Nachdruck M. Wittmann in seiner Ethik die Forderung einer analytisch-induktiven und historisch-kritischen Forschungsweise. „Auch für die Ethik ist es oberster Grundsatz, an die Tatsachen der Erfahrung heranzutreten, um dieselben nach Maßgabe der Denkgesetze zu bearbeiten und so zur Erkenntnis tieferliegender Wahrheiten zu gelangen.“ (S. 5). Vor ihm hat bereits Hertling diesen Weg eingeschlagen; die Wirklichkeit des ethischen Verhaltens der Menschen ist seine Basis.

„Überall und immer, wo irgend Menschen getroffen werden, da finden sich mit ihnen auch gewisse Einrichtungen und Gebräuche und diesen entsprechend gewisse Forderungen, deren Vollzug nicht durch mechanische Gewalt geschieht, sondern darauf beruht, daß dem äußeren Gebote im Innern des Menschen das Pflichtgefühl entspricht.“[4] Hier ist bereits angedeutet, worin das Charakteristische des Sittlichen besteht. Es besteht in dem imperativen Charakter der sittlichen Urteile. „Du sollst, so lautet die Formel, in welcher das Sittengesetz

---

1) Ethik in Kultur d. Gegenw. I, 6. ³1921, 239.

2) M. Wittmann, Ethik 1923, 7.

3) Man vergleiche nur das maßgebende Werk: V. Cathrein, Moralphilosophie 2 Bde. Freiburg 1895, dessen hochbedeutsamer Wert natürlich nicht angezweifelt werden kann.

4) Grenz. d. N. S. 97.

an uns herantritt."[1] Das Sollen betrachtet Hertling als den „eigentlichen Grundbegriff" der Moral. (Grenz S. 96). Es ist aber zugleich die Grundtatsache. „Der Nachweis wird nie erbracht werden, daß irgendwo und irgendwann Menschen existiert hätten, bei denen nicht, wenn auch nur in den denkbar einfachsten Formen, in schwachen dumpfen Anfängen das Gefühl moralischen Gebundenseins lebendig gewesen wäre." (S. 97).

Es gelingt nicht, das Sollen auf etwas anders zurückzuführen und damit die Eigenart des Ethischen zu verwischen. „Das Sollen ist völlig verschieden von der notwendigen Geltung logischer Gesetze."[2] Die sittlichen Gesetze können wir übertreten. Unmöglich ist uns dies bei den Gesetzen der Denknatur. „An diese findet sich unser Denken gebunden, es sind die Gesetze seiner Natur, die wir mit Bewußtsein niemals übertreten . . ." „Das sittliche Sollen hat ebenso wenig gemein mit dem Zwang der Naturgesetze. Es spricht kein Müssen aus, das sich unweigerlich durchsetzt, sondern eine Verpflichtung, die anerkannt wird, ohne daß sie die Nötigung einschlösse, sich ihr zu unterwerfen. Tatsächlich können wir uns der anerkannten Verpflichtung entziehen, indem wir ein Gesetz übertreten; sie bleibt trotzdem anerkannt." (ebenda). Der Forderungscharakter des Sollens besitzt demnach objektive Allgemeingültigkeit. „In ihrer Geltung bleibt die ethische Gesetzlichkeit unabhängig von allem Willen, nach ihr zu handeln wie von allen Versuchen sie im Erkennen zu ermitteln," bestätigt uns Br. Bauch. (A. a. O. S. 242). „Diese Universalität der Geltung des Sittengesetzes," welche Kant so verdienstvoll betont hat, verkündet also auch der katholische Philosoph Hertling. „Über den Sinn dieses Sollens kann kein Zweifel bestehen; es gilt unabhängig von den Interessen und daher auch unter Umständen gegen diese Interessen und Neigungen."[3] Es ist als schlechthin allgemeine Forderung allen empirischen Lagen gegenüber und auf alles empirische Material anwendbar.

2. Der Wertinhalt des ethischen Grundgesetzes und die Philosophie des Lebens. Im Unterschied von Kant, der ja ein Gegner der Gütermoral war, weiß nun Hertling das formale ethische Gesetz mit einer teleologischen Wertlehre in Verbindung zu bringen. Dadurch wird es uns auch möglich, die Tatsache der Sittlichkeit, von der wir

---

1) Recht, St. G. S. 19.
2) Recht, St. G. S. 20.
3) Hist. Beitr. S. 293. Vergl. Grenz. d. N. S. 100.

ausgehen, zu erklären; das Moment des Sollens macht ja ein Wesensmerkmal des Sittlichen aus; die Erklärung des Sollens bietet zugleich die Philosophie der Sittlichkeit.

Im Kampf mit dem Materialismus haben sich Hertlings Grundlehren der Ethik entwickelt. Selbst wenn der mechanistische Materialismus sich auf allen Gebieten durchsetzen und bewähren würde, bei den Tatsachen der sittlichen Ordnung müßte er versagen. Höchstens der Begriff der Entwicklung käme für die Erklärung in Betracht. Aber aus ihm läßt sich das Wichtigste, die Tatsache der Pflicht und das Gefühl des Sollens niemals ableiten. Entwicklung ist eine bloße Tatsächlichkeit. (Grenz. d. N. S. 94, 98 f.)

Wollen wir den Bestand der sittlichen Ordnung — darunter meinen wir die Summe der ethischen Forderungen oder sittlichen Normen — begreifen, so müssen wir übermechanische Kategorien benützen. „In der mechanischen Weltanschauung gibt es nur Physik, keine Ethik."[1] Der im Sollen enthaltene Imperativ weist auf eine „Aufgabe" hin, auf ein zu realisierendes Tun. Sofort fällt uns die Verwandschaft dieses Sinngehaltes des Sollens mit dem Begriff des Zweckes auf; denn der Zweck bezeichnet das, „was sein soll";[2] der Zweck richtet die Mittel hin auf die Verwirklichung des Ganzen (siehe oben), auf die Vollendung der Ideen, des vorgefaßten Zieles.

Der Zweck hat sich uns bewährt im Bereich des Lebens überhaupt; wie sollten wir ihn entbehren können auf der höchsten Stufe der von uns feststellbaren Vitalität; er ist ja ganz und gar eine Kategorie der vitalen Sphäre. Für das menschheitliche Leben hat er eine innere Steigerung erfahren. Er tritt auf als Sollen. „Der Bestand einer allgemeingültigen, von den Neigungen des Menschen unabhängigen sittlichen Ordnung und das Gefühl innerlicher Verpflichtung, das ihr entspricht, begreift sich nur dann, wenn es für den Menschen einen Zweck seines Daseins und seiner Tätigkeit gibt. Einen Zweck, den er sich weder selbst aus eigener Willkür gesetzt hat, noch auf dessen Verwirklichung ihn irgend ein Trieb seines Wesens mit der blinden Gewalt eines Naturgesetzes hindrängte, ein oberstes Ziel, auf welches sein ganzes Leben ursprünglich angelegt ist, und aus welchem sich die einzelnen Forderungen der sittlichen Ordnung als ebensoviele Einzelzwecke ableiten."[3]

---

1) Trendelenburg, Naturrecht auf d. Grunde d. Ethik ²1868, 25.
2) Metaph. S. 62.
3) Grenz. d. N. S. 100 f.

Von der Philosophie des „Lebens überhaupt" aus gewinnt also Hertling das Verständnis des ethischen Grundbegriffes. Der Zweck steigert sich beim Menschen zum Sollen. Der grundlegende Sinngehalt des Zweckes bleibt erhalten; aber während die untermenschlichen Organismen kraft „innerlicher Nötigung",[1] durch trieb- und instinkthaftes Handeln ihr Ziel erreichen und ihre Idee verwirklichen, hat der Mensch seine „Aufgabe" bewußt und mit freiem Willen zu erfüllen. Seine Zielbestimmung hat den Charakter des Befehls der Forderung, des Imperatives; die Lebensphilosophie wird so zur „Ethik." Für die menschliche Betätigung gibt es kein Gesetz des äußeren Zwanges oder der inneren Nötigung. (A. a. O. S. 30). „Das Sittengesetz ist nichts anderes als das allgemeine Weltgesetz in der Gestalt, die es annehmen muß, wenn es die Norm für die Betätigung vernünftiger und freier Wesen ausspricht."[2] (ebenda).

3. Teleologische Weltordnung und Wertphilosophie. Hertling hat bereits in der Metaphysik den Begriff der Teleologie auf den Kosmos als Ganzes angewandt. Durch die Schöpfung verwirklichte Gott einen Weltplan und ewige Ideen; die Welt hat einen Sinn, es soll seine Güte an anderes mitgeteilt und seine Vollkommenheit in anderem verähnlicht werden. (Metaphys. S. 107). Vollständig fruchtbar wird der Gedanke der zielbestimmten Weltordnung erst in der Ethik, weil hier das die anderen Dinge überragende menschheitliche Leben mit der Weltordnung in Zusammenhang gebracht wird, die lebensphilosophische Betrachtung verbindet sich mit der seinsmetaphysischen, so daß wir zu einer einheitlichen umfassenden weltanschaulichen Totalitätsschau geführt werden. Zugleich wird auf diese Weise eine theistische Wertphilosophie grundgelegt. Der Wert ist im Sein begründet. Freilich ist damit nicht ausgeschlossen, daß wir werttheoretisch oder, wie Hertling sagt, teleologisch denken müssen; die Begriffe: Zweck, Sinn, Ziel, Aufgabe, Bestimmung, Wert, Idee liegen ja in einer Linie.

Wir Menschen suchen „ewige Werte und in dem bunten Spiel der Gestalten, welches die Welt vor unseren Augen aufführt, den wechselnden Ausdruck ewiger, unvordenklicher Gedanken."[3] Worin besteht der Wert eines Dinges? Ist er eine bloß apriorische Betrachtungskategorie, ist er nur Ausdruck für ein auf unser Strebevermögen lustvoll und befriedigend

---

[1]) Recht, St. G. S. 26.

[2]) Vergl. auch Metaph. S. 119 f.

[3]) Recht St. G. S. 16.

Wirkendes? Nein, Wert ist etwas Objektives. Jedes Ding nimmt eine bestimmte Stelle im Kosmos ein; diese seine Stelle hat das Ding auszufüllen, es hat seinen Sinn zu erfüllen. „Aus der Stellung, die die Dinge im Ganzen und um des Ganzen willen einnehmen, begründet sich ihre eigene Vollkommenheit und das Ziel, in dem sich ihre Natur vollendet.“[1] Wert ist identisch mit der aus dem Weltplan stammenden Idee und Stellung eines Wesens.

Hertlings Wertbegriff läßt sich auch auf nichtethische Dinge und Verhältnisse anwenden. Je mehr ein Ding die Seinsstufe und Seinsvollkommenheit erreicht, die ihm seiner Idee nach zukommt, desto wertvoller ist es. In dieser Idee ist enthalten die feste Einordnung in den Weltplan. Der Weltplan selbst und seine Realisierung ist deshalb wertvoll, weil die Wesen dadurch an der Seinsfülle und Seinsvollkommenheit ihres Schöpfers teilnehmen. „Iedes einzelne spiegelt hiernach gleichsam eine besondere Seite der göttlichen Vollkommenheit wieder, und indem sich die Vielen gegenseitig ergänzen und die verschiedensten Stufen und Grade der Vollkommenheit darstellen, nehmen sie in vorzüglicherer Weise an der göttlichen Vollkommenheit teil, als es für ein einziges Geschöpf möglich wäre.“ (Metaphys. S. 109). Eine solche Werttheorie führt uns zurück zu einem Urwert, zum letzten Anker und Ursprung aller abgeleiteten Werte. Wir fassen mit Recht Gott „als den Inbegriff aller Vollkommenheit, als das einzig an sich Wertvolle, durch welches alles andere erst Wert gewinnt, und in welchem es unverlierbar in seinem Werte gewahrt bleibt.“[2]

Gewiß ist der Wert nicht ein Ding wie etwa eine konkrete Seinsrealität, sondern ähnlich wie die Wahrheit ein objektiv fundierter Beziehungsbegriff, Wert existiert nicht für sich und darf nicht hypostasiert werden wie auch die Wahrheit nicht. Man mag bei Wert und Wahrheit von idealem Sein sprechen; denn sie sind ein unserer „Willkür Entzogenes“ und heischen Anerkennung, der Wert und Zweck sogar Durchführung, Realisierung; aber trotzdem haben sie kein Sein realer Art, sondern s i n d, insofern sie realisiert sind. Übrigens fehlt auch dem aristotelisch-scholastischen Seinsbegriff die reale Dinghaftigkeit, sowohl als Realitätsgedanke wie als Bezeichnung für das Wesen. Nirgends werden wir auf die „R e a l i t ä t“ stoßen, sondern immer nur auf individuelle, kategorialgeformte dingliche „R e a l i t ä t e n.“

---

[1]) Metaph. S. 107.

[2]) Recht, St. G. S. 17.

Es muß beachtet werden, daß Hertling zunächst nur im Bereich des Organischen die teleologische Betrachtung einführte und sie streng und scharf der theoretischen Erkenntnis (schlechthin) entgegenstellte; er sah klar, daß hier eine andersgeartete Denkhaltung zugrunde liegt, wenn er uns auch keine nähere Erleuterung und Untersuchung der zweck-, sinn- und wertkognitiven Akte schenkte. Noch mehr kam ihm die erkenntnistheoretisch-logische Eigenart der teleologischen Anschauungsweise zum Bewußtsein, als er sie auch auf den Kosmos als Ganzes und den anorganischen Bereich anwandte. Wie oft stellt er nicht der mechanischen — gemeint ist dabei die streng theoretisch naturwissenschaftliche Auffassung — Weltanschauung die teleologische entgegen! Wert und Wahrheit sind Beziehungsbegriffe. Aber es müssen doch in beiden Fällen eigengeartete Beziehungen vorliegen, jede dieser Beziehungen muß eine eigengesetzliche Struktur besitzen, der wohl auch im Denken je bestimmte Kategorien zugeordnet sind. Neben einer Erkenntnislehre, die sich vorwiegend an Seins- und Naturwissenschaften orientiert, ist deshalb eine eingehende Untersuchung der teleologisch-werttheoretischen Denkweise nicht überflüssig, besonders wenn man die tatsächliche Bedeutung der nicht streng-theoretischen Kategorien und Begriffe für die theistische Weltanschauung bedenkt.

Die Wertphilosophie läßt uns auch den Normcharakter verstehen. „Vom Standpunkte des Materialismus bedeutet Naturgesetz nur die auf eine kurze Formel gebrachte Beschreibung eines, soweit unsere Erfahrung reicht, stets in der gleichen Weise geschehenden Naturvorganges. Auf dem jetzt eingenommenen (teleologischen) dagegen bezeichnet der gleiche Name die Norm, welche jedem Bestandteile der Wirklichkeit die besondere Weise seiner Wirksamkeit vorgezeichnet hat, dem Atom nicht anders wie dem höchstentwickelten Organismus, damit es in ihr seine Eigenart betätige und kundtue.“[1] Die universale Durchführung der Teleologie auf das gesamte Leben und Geschehen in der Welt fällt sofort wieder auf. So wird ja erst die Welt ein Kosmos, ein lebensvolles „einstimmiges Ganzes“, gewissermaßen ein Organismus makrokosmischer Art, dessen Lebensprinzip zuletzt seine transzendente — nicht seine immanente Vollkommenheit — Zielbestimmung, nämlich „die Verherrlichung Gottes durch Verähnlichung mit ihm oder durch Teilnahme an seiner Vollkommenheit“ ist.[2]

---

[1]) Recht St. G. S. 24.

[2]) Metaph. S. 107.

4. Wertethik und Geistesleben. Dem Menschen muß in der umfassenden Weltordnung die seinem Wesen entsprechende vornehmste Aufgabe zugedacht sein. Er ist uns bereits als die höchste Manifestation der organischen Teleologie entgegen getreten, als Durchbruchspunkt bewußten, freien und spontanen Geisteslebens. Soweit gelangten wir von der Philosophie des Lebens ausgehend. Nun wird aber der Rahmen unendlich erweitert und das vernünftig-freiheitsbegabte Wesen Mensch in die universale Weltordnung als deren höchstwertiger Bestandteil eingegliedert. Das dieser Ordnung zugrundeliegende Gesetz gewinnt „ihm gegenüber eine besondere Gestalt"[1]; . . . es erscheint . . . als ein Sollen, als Gebot, das . . . in freier Selbstbetätigung befolgt wird." Deshalb ist der „Wert" des Menschen spezifisch ethischer Art. Das Naturgesetz wird zum Sittengesetz, die Weltordnung schließt eine moralische Ordnung ein. (S. 120).

Daraus ergibt sich der Wertinhalt des menschheitlichen Lebens. „Er — der Mensch — soll die Stelle ausfüllen, die ihm innerhalb des Weltplans zukommt. Er soll seine menschliche Natur auswirken, somit, da die Vernunft deren Eigenart begründet, seine Vernunft betätigen nach der Seite der Erkenntnis wie in der bewußten Leitung seines Handelns." (Recht. St. G. S. 30f). Der immanente vitale Zweck des Menschen fällt mit seiner transzendenten, d. h. der durch seine Beziehung auf Gott als den Urheber der Weltordnung bedingten Zielbestimmung zusammen. Es ist so, „daß der Mensch, indem er nach Maßgabe des Sittengesetzes dem obersten Weltzwecke nachstrebt, seiner eigenen Vollendung nachstrebt. Auswirkung der eigenen geistig-leiblichen Persönlichkeit, bewußte Verherrlichung Gottes, Verähnlichung mit Gott und dadurch Teilnahme an seiner Vollkommenheit sind daher nur die verschiedenen Momente, welche sich in dem einen Zwecke des Menschen unterscheiden lassen." (Metaphys. S. 120). Das ist doch fürwahr eine wert- und lebensbejahende Ethik, zugleich auf betont theistischem Standpunkt stehend.

Von der Weltordnung und der Philosophie des Lebens aus gelangen wir ohne weiteres auch zur „obersten Norm der Sittlichkeit." Die zahllosen sittlichen Einzelvorschriften sind nicht zusammenhanglos, sondern bilden ein einheitliches Ganzes. „Das an sich einheitliche Gesetz wird auf die verschiedensten Gebiete und Verhältnisse angewendet und fällt dadurch in eine Vielheit von Teilvorschriften auseinander."[2] Welcher Art ist

[1]) Metaph. S. 119.
[2]) Wittmann S. 28.

dieses einheitliche Gesetz? Welches ist der eigentliche grundlegende Wertmaßstab für die ethischen Werturteile? Es ist der „erkannte Zweck seines Eigenwesens;“[1] diesen soll der Mensch realisieren. „Daraus ergeben sich ihm die Pflichten gegen sich selbst, und nicht minder die Zwecke, die, in der Weltordnung begründet, ihn mit anderen verbinden, in der Familie, im Verkehr, im bürgerlichen Gemeinwesen, daraus ergeben sich ihm die Pflichten gegen die anderen.“ (Recht. St. G. S. 31). Das Sittengesetz ist „aus der Idee seines eigenen Wesens“ (ebenda) entworfen.

Der umfassende Wert des reinen und vollen menschheitlichen Wesens ist die Grundlage für die ethischen Normen, also „das Ganze der menschlichen Persönlichkeit“[2], nicht für bloß einzelne Seiten. Es ist „das unterscheidende Merkmal sittlicher Vorzüge, das persönliche Individuum als Ganzes, die Persönlichkeit als solche zu vervollkommnen.“ (S. 134). Die Philosophie des Lebens führt uns zu einer Persönlichkeitsethik; denn die Erfüllung des spezifisch menschlich-vitalen Lebenszweckes besteht für den Menschen in der „Auswirkung und Vollendung seiner eigenen Natur in der Betätigung der Vernunft als des auszeichnenden Bestandteiles dieser seiner Natur, und der harmonischen Ausgestaltung seiner gesamten Persönlichkeit unter der Herrschaft der Vernunft.“[3] Der bekannte Philosoph Fr. Paulsen entwickelt das gleiche Programm in seiner Ethik; der Mensch wandelt das objektive vitale Ziel in einen bewußten Zweck um, „er will ein menschliches Leben mit dem vollen Inhalte eines solchen Lebens; er will Vollendung der eigenen Persönlichkeit und volle Betätigung der Kräfte, zuhöchst der persönlich-sittlichen Kräfte, in der Selbstbehauptung und Selbstdurchsetzung und zugleich in der Arbeit an den objektiven Zwecken des geschichtlichen Lebens, dem er als Glied angehört.“[4] „Ein vollkommenes menschliches Leben ist ein Leben, das den Geist zu voller und freier Entfaltung bringt und zu vielseitiger und reicher Betätigung der Geisteskräfte im Denken, Schaffen und Handeln führt.“ (S. 278).

Auf dieser Basis läßt sich eine werttheoretische Fundamentaldisziplin aufbauen. Die Ethik darf sich ja nicht bloß als rein praktische, Gesetze für das moralische Verhalten verkündende Wissenschaft darstellen, sondern sie muß einen festen Untergrund haben, welcher die allgemein und notwendig

[1]) Recht St. G. S. 31.
[2]) Wittmann, Ethik S. 133.
[3]) Kleine Schriften S. 268
[4]) System d. Ethik [8]1906, 269.

gültige Gesetzlichkeit des ethisch-teleologischen Wertinhaltes aufzeigt. Es verhält sich dabei ähnlich wie in der Logik, die es in den letzten zwei Jahrzehnten ganz entschieden abgelehnt hat, nur Anleitung zum Denken zu geben.[1] Jetzt bekommen auch die Begriffe gut und böse einen umwandelbaren Sinn, so daß hier keine Umwertung der Werte mehr möglich ist. Gut ist, was dem System der menschlichen Zwecke entspricht und sie fördert, böse, was ihnen widerstreitet, ihre Erfüllung hinhert oder unmöglich macht.[2]

Wenn Hertling von einem „System der Menschheitszwecke" spricht, so erinnert das an neuere philosophische Bewegungen, an die badischen Philosophen und an Scheler, welche von einem „Reich der Werte" reden. Diesem Ausdruck liegt eine gewisse Hypostasierung zugrunde und die platonische Einstellung ist unverkennbar. Hertling denkt hier platonisch-augustinisch und befruchtet so die aristotelische Philosophie. Bei einer kritischen Betrachtung der ethisch-rechtsphilosophischen Lehren des Aristoteles und Thomas v. A. tadelt er, daß beiden der volle Einblick in die materialen Ordnungszusammenhänge der ethischen Sätze mangelt und daß ihre Anschauungen vielfach nur formalen Charakter besitzen. „Der rein formale Charakter der Gerechtigkeit, der uns bei Aristoteles entgegentritt, ist völlig beibehalten"[3] bei Thomas v. A. Besonders bei Aristoteles fehlt es „an einem eigenen inneren Maß." (S. 78). „Um den obersten Begriff für das gesamte Gebiet zu finden, . . . hätte Aristoteles seine ethischen Untersuchungen mit den teleologischen Grundlagen seines Systems in Zusammenhang bringen, hätte er die einzelnen Zwecke aufsuchen müssen, welche die sittliche Ordnung ausmachen, und die Mittel der Verwirklichung, welche die letztere gleichfalls einschließt. So fehlt der Begriff des Sittengesetzes und der Pflicht." (S. 79). Der oberste Zweck würde sich dann entfalten zu „einem System mannigfach verbundener Einzelzwecke." (S. 84). Wohl finden sich gelegentliche Ansätze bei Thomas v. A., aber die ausdrückliche Verknüpfung und systematische Entfaltung derselben fehlt. (S. 91).

Hertling dagegen sieht von Anfang an auf das Ganze des ethischen Wertinhaltes. Diesen gewinnen wir aus der Philosophie des Lebens, aus dem vitalem Zweck des Menschen. Der vitale Zweck wird bewußtes Ziel für den Menschen und zer-

[1]) Vergl. etwa J. Geyser, Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre 1909, S. VI.
[2]) Vergl. Recht St. G. S. 31.
[3]) Hist. Beitr. S. 84.

legt sich in abgeleitete Einzelzwecke.[1] Deren systematische Zusammenfassung ergibt die sittliche „Ordnung“, welche von Hertling metaphysisch als Kosmos der Menschheitszwecke oder Werte in den Gesamtweltplan Gottes eingegliedert wird. Immer wieder betont Hertling diese universalen Zusammenhänge. Die Überzeugung vom Weltgesetze wurzelt schon in der griechischen Philosophie. Augustinus hat diese Lehre mit dem christlichen Theismus in Verbindung gebracht: „Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans.“[2] Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß Hertlings Wertethik und seine kühnen weltanschaulichen Konzeptionen sehr an Augustins Philosophie erinnern. Nicht erst die Gegenwart orientiert sich an Augustinus. Wenn aber Hertling dabei in so geschickter Weise einen formalen Apriorismus vermeidet, so ist dies dem Umstande zu verdanken, daß er von der aristotelischen Philosophie des Lebens und der Teleologie seinen Ausgangspunkt nahm. Es kann deshalb Hertlings Standpunkt in der Ethik als teleologischer werttheoretischer Idealismus bezeichnet werden.

5. Die Sinnforderungen oder Postulate der Wertethik. a) Die Willensfreiheit. Kant hat die Begriffe von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als Postulate der praktischen Vernunft hingestellt. Es ist nicht zu glauben, daß Kant dies nur getan hat, um sich aus der Verlegenheit herauszuhelfen, in die er durch die Leugnung der entsprechenden theoretischen Beweise geraten war. Auch die katholische Philosophie hat diese Begriffe mit der sittlichen Ordnung in einen Zusammenhang gebracht. Man führt einen „moralischen“ Gottesbeweis[3] und stützt die Unsterblichkeit der Seele mit Argumenten aus der Ethik. (S. 407 ff). Wenn jemand versucht, die genannten Begriffe auch von einer anderen Seite als nur von der Seinsmetaphysik her zu sichern, so greift er damit noch nicht die Beweise der letzteren an. Jede Ethik, welche wie Kant das Sollen, den kategorischen Imperativ als einen grundlegenden Begriff der Ethik betrachtet, wird, wenn sie nicht mehr rein ethisch denkt, sondern an eine metaphysische Begründung der Ethik sich wagt, auf diese drei Ideen stoßen, wenn auch nicht gerade auf dem gleichen Weg wie Kant. Noch mehr wird dies der Fall sein, wenn neben dem Sollen als einem objektiv und allgemein gültigen ethischen Grundfaktum teleologisch-wertphilosophische Kategorien verwendet werden.

---

1) Vergl. Grenz. d. N. S. 101.
2) Hist. Beitr. S. 76.
3) Siehe Baur Metaphysik S. 474—480.

Bei Hertling ist dieser Sachverhalt gegeben. Wie verhält er sich als Ethiker zu den drei Ideen?

Schon die Willensfreiheit ist unentbehrlich für eine Ethik. Dadurch wird ja das Weltgesetz zum Sittengesetz, daß es sich an ein freiheitsbegabtes Wesen richtet. (Siehe oben). Ohne Freiheit gibt es gar keine Ethik. „Nicht nur, daß ein verbindliches Sollen die Anerkennung eines objektiven Zweckes zur Voraussetzung hat, es hätte auch keinen Sinn ohne die Freiheit."[1] „Das Sollen hätte gar keinen Sinn, wenn ihm nicht ein Können entspräche."[2] Die Tatsache des Sollens können wir nicht wegdeuten. Aber wir können die in seinem Sinngehalt eingeschlossenen ethisch-logischen Mitforderungen zu erkennen trachten. Hertlings Ausdrücke legen es nahe von einer Logik des Sollens zu sprechen. „Wie das Sollen jedes Müssen von sich ausschließt", sagt er, „ganz ebenso notwendig fordert es das Können als seine Voraussetzung. Nur dann kann es eine moralische Ordnung, kann es ein Ziel geben, auf welches die Menschheit hingerichtet ist, wenn jeder einzelne die Fähigkeit besitzt, dieses Ziel zu erreichen."[3] Sonst wäre die Bedeutung des Sollens vernichtet. (ebenda). Das Sollen enthält eine Beziehung auf eine Person — nicht eigentlich auf ein Subjekt, wie die Kantianer zu sagen belieben; Subjekt ist kein ethischer Begriff, sondern gehört der logischen Sphäre an —, und diese Beziehung hakt bei der Willensseite der Person ein. Der Wille muß natürlich ein geeignetes Gegenglied sein, sonst käme die Sollensbeziehung nie zustande. Das Durchschauen des tatsächlichen Sollens, oder vielmehr des Sinnes dieser Beziehung läßt uns sehen, daß das Willensglied ein freientscheidender ein bei der Aktsetzung sich selbst bestimmender Faktor sein muß.

Damit ist aber bei Hertling nicht ausgeschlossen, daß er die Willensfreiheit auch seinsphilosophisch begründet. Veranlaßt wird er dazu durch die Einwände der Gegner. Ein solcher ist zunächst der Materialismus als physischer Determinismus. Dieser will den Geist an die Kette der naturgesetzlichen kausalen Verknüpfungen fesseln. „Ist ihm doch der Mensch nach dem ganzen Umfange seines Wesens nur ein kompliziertes System materieller Teile, in der eigengearteten Form ihrer dauernden oder wechselnden Verknüpfung von dem besonderen Gange seiner Entwicklung und in jedem Momente seines Da-

---

[1]) Grenz. d. N. S. 101.

[2]) Kleine Schriften S. 266. Vergl. ebenso Trendelenburg, Logische Untersuchungen II, 111 u. in d. Gegenw. a. a. O. S. 100.

[3]) Grenz. d. N. S. 105.

seins von dem Verlaufe seiner Vorgeschichte abhängig."[1] Der Materialismus, dem ja Hertling auf allen Gebieten entgegentritt, huldigt dem Dogma, daß es nur den Bereich des Mechanismus gibt; für das Geistesleben, in welchem übermechanische Zusammenhänge bestehen und dem der Mensch angehört, hat er kein Verständnis. Wir müssen aber „für den Menschen Vernunft und Freiheit als die auszeichnenden Bestandteile seiner Natur in Anspruch nehmen, welche ihm eine mit nichts zu vergleichende Sonderstellung innerhalb der uns bekannten Welt anweisen."[2] Unmöglich ist die Tatsache der freien Willensentscheidung wegzustreiten, das laute Zeugnis des Bewußtseins spricht für die Freiheit. Wer das alles für Illusion erklärt, müßte zeigen, wie solche Illusion entstehen kann." (Recht. S. 27). Dem Kausalitätsprinzip widerspricht die Willensfreiheit nicht. „Denn mit Freiheit handeln bedeutet nicht handeln ohne Ursache." (Recht. S. 29). „Die Ursache liegt im Zentrum der Persönlichkeit, die sich spontan entscheidet."[3] (ebenda). „Die Selbstbestimmung des Willens . . . begründet jedesmal einen ersten Anfang des Wirkens."[4]

Nicht weniger unhaltbar ist der psychologische Determinismus, welcher behauptet, „daß jedesmal das stärkste Motiv den Ausschlag gibt." (Grenzen d. N. S. 107). Es liegt hier eine vollständig mechanische Auffassung der Willensbetätigung zugrunde, die ganz unberechtigt ist. Denn Motive sind etwas ganz anderes als Gewichte einer Wage. (S. S. 107). „Es treten die Motive nicht wie die an Wert verschiedenen, der Qualität nach aber gleichen Glieder einer aufsteigenden Skala nebeneinander, sie sind spezifisch verschieden. Keines kann das andere darum verdrängen, weil es dieses böte und noch etwas mehr!" Es ist ein ganz originärer Akt, durch den die Entscheidung getroffen wird. Das „Ich will" ist es, das „zuletzt und allein doch immer dem Schwanken ein Ende macht." (ebenda). Der Motivkampf mag noch so heftig sein, der Eindruck einer Motivgruppe noch so stark, schließlich sind doch wir selbst es, die „abdrücken." Auch wenn die Motive eine kausale Kette bilden würden, dieses „Abdrücken" steht seinem Wesen nach ganz außerhalb der Kette. Ein e c h t e r Willensakt steht immer im Aktiv, niemals im Passiv. „Darum bleibt auch das „Ich hab's gewollt" die unabweisbare Anklage un-

---

[1]) Grenz. d. N. S. 102.
[2]) Recht, St. G. S. 29.
[3]) Vergl. Kleine Schriften S. 266.
[4]) Grenz. S. 108/9.

seres Innern, wo die Richtung dieses Wollens dem Sollen nicht entsprach." (Grenz. S. 107).

In einem Aufsatze über Kant (aus d. J. 1889)[1] bespricht Hertling die drei Postulate der praktischen Vernunft. Er führt die Anschauung Kants an, daß der kategorische Imperativ sinnlos wäre, könnte unser Wille nicht wirklich durch denselben bestimmt werden. „Die unbedingte Geltung des Sittengesetzes ist die Bürgschaft unserer Freiheit, diese die Voraussetzung jener."[2] Hertling wendet gegen diese Gedanken nichts ein, im Gegenteil er wertet sie erkenntnistheoretisch höher als Kant. Er tadelt Kant, weil er annimmt, es gibt Ideen, „welche wir denken müssen; aber wir dürfen uns durch sie nicht zur Anerkennung der Realität des Gedachten führen lassen. Der Inhalt dieser Ideen hat für uns den höchsten Wert; wir sind berechtigt, ihnen eine entscheidende Stelle in der Gestaltung unseres sittlichen Lebens zu geben, aber wir dürfen nicht glauben, dadurch irgendwelche theoretische Einsicht zu gewinnen." (S. 336). Hertling kann es nicht verstehen, warum man einer Idee, welche die genannten logisch-ethischen Eigenschaften besitzt, nicht auch theoretische Wahrheitsqualität und die intendierte Realität zuschreiben soll.

b) Theismus und Ethik. In wesentlich anderer Weise als Kant gelangen wir von der Ethik aus zur Forderung eines göttlichen Wesens. Man hat schon viel gestritten über die Berechtigung der religionslosen Moral. Es mag schon an sich nicht ganz richtig sein von religiöser bezw. religionsloser Moral zu sprechen. Vom philosophischen Standpunkt aus hat es jedenfalls nur Sinn von einer theistisch begründeten Ethik zu reden und von einer solchen, die vom Theismus absieht, die ängstlich vor einer Metaphysik der Ethik sich hütet. Der Theismus ist eine philosophische Lehre, jedoch noch keine Religion. Wenn sich Philosophen, die in der Ethik die Autonomie vertreten, gegen eine „religiöse Moral" wenden, so ist das begreiflich. Ängstlichkeit aber verrät es, wenn man jegliche Verbindung der Ethik mit dem Gottesgedanken im Namen der Autonomie zurückweist. Sind nicht gerade die Kantianer gezwungen, den Gedanken der strengen Autonomie fallen zu lassen? Br. Bauch betont ausdrücklich: „Nicht wir fordern und befehlen, sondern das Gesetz fordert und befiehlt uns."[3] Vom Standpunkt einer teleologischen Wertethik aus hat es gar keinen Sinn, von Heteronomie oder Autonomie zu reden.

---

1) Siehe Hist. Beitr. S. 303 ff.
2) A. a. O. S. 334.
3) A. a. O. S. 241.

An einer „Wahrheit" haftet die Forderung nach Anerkennung, rationaler Zustimmung,[1] am ethischen Werturteil haftet außerdem noch der Anspruch auf die Durchführung, auf willensmäßige Bejahung, auf Realisierung.[2] Der verpflichtende Charakter wird den Wertforderungen nicht von der Subjektsseite her aufgedrückt, sondern wir finden ihn vor. „Aus dieser im Sollen sich offenbarenden Eigenart des Sittengesetzes ergibt sich, daß das letztere seinen Ursprung nicht menschlicher Übereinkunft verdanken kann."[3] Ist es ja sogar möglich, daß es Fälle gibt, „wo das Sittengesetz verpflichtet, Menschensatzungen — die einer solchen Übereinkunft ihren Ursprung verdanken — zu übertreten und der Gefahr und den Folgen zu trotzen, welche möglicherweise die Übertretung begleiten." (ebenda). Trotzdem ist diese Verpflichtung kein fremder, dunkler Zwang. Wir sollen ja den obersten Menschheitszweck, das immanente Wertgesetz des Menschenwesens erfüllen, jenes Gesetz, das wir „als ein vernünftiges, aus der Idee unseres eigenen Wesens entworfenes anerkennen" müssen. (Recht. S. 31). Treffend hat schon Trendelenburg gesagt: „Es kann dem Menschen keine andere Aufgabe gegeben sein als die Idee seines Wesen zu erfüllen."[4] Nicht weniger schön drückt sich R. Eucken, der ebenso wie Hertling ein Schüler Trendelenburgs war, aus: „Ethisches Verhalten bedeutet nicht eine Beugung unter fremde und kalte Ordnungen, sondern ein Aufnehmen der Geisteswelt . . . in unser eigenes Wesen und Wollen."[5]

Wie ist es möglich, daß der Mensch zur Erfüllung seines eigenen Wesensgesetzes und Wertes „verpflichtet" wird. Es ließe sich doch der Fall denken, daß er dieses Gesetz nur als die ihn fördernde Verhaltungsweise erkennt. Woher also das unleugbare imperative Element in den ethischen Werturteilen? Unser logisches Gewissen drängt uns unweigerlich dazu, eine voluntarische Ursache dafür zu statuieren. Deshalb sagt Hertling: „Verpflichtet aber sind wir, das Gebot zu erfüllen, nicht weil es vernünftig ist, sondern weil es zurückgeht auf den Willen der obersten vernünftigen Weltursache."[6] Ist nun wirklich schon ohne weiteres erwiesen, daß die voluntarische Realität identisch ist mit der obersten Weltursache? Ist dieser voluntarische Faktor überhaupt eine Realität, nicht etwa bloß

[1]) Vergl. Hertling, Metaphys. S. 23/24.
[2]) Vergl. z. B. Kl. Schrift. S. 11.
[3]) Recht, St. S. 21.
[4]) Naturrecht auf d. Grunde d. Eth. S. 41.
[5]) Grundlinien einer idealen Weltanschauung 1907, 211.
[6]) Recht St. S. 31.

eine Hypostasierung? Gegeben ist uns jedenfalls das tatsächliche Sollen, faktisch sind die ethischen Forderungen. Die Tatsächlichkeit gründet nicht im abstrakten Sollensbegriff, sondern in der Realität personaler Subjekte, in deren Geistesleben ethische Werturteile mit Forderungscharakter wirklich sind. Während des ganzen Gedankenganges stehen wir auf dem Boden der Realität; deshalb können wir auch eine Realität intendieren. Schon bei der Willensfreiheit stützten wir uns auf die Durchschauung des Sinnes des Sollens. Die Durchschauung des Sinngehaltes zeigt uns nicht nur die Notwendigkeit des freien Willens, sondern führt uns auch auf einen Befehlssetzer, auf einen imperativen persönlichen Willen.[1] Die universale Geltung des Sittengesetzes verlangt, einen überragenden Gesetzgeber zu intendieren. Je größer das Reich, desto mächtiger der Herrscher. Der Weltschöpfer muß identisch sein mit dem obersten Gesetzgeber. Das Sittengesetz nämlich ist ein Teil des allgemeinen Weltgesetzes, dessen Urheber die höchste Seinsursache, Gott ist. In der Philosophie des Lebens weist der Zweckgedanke auf Gott hin; in der Ethik ist der Zweck zum Sollen geworden, zu einem Begriff des Geisteslebens.[2] Darum führt uns die Ethik zu einem noch tieferen Gottesbegriff. Nicht bloß die Seinsmetaphysik, sondern auch die Ethik krönt Hertling mit der Gotteslehre.

Aber ist nicht mit dem Theismus, mit der Berufung auf den göttlichen Willen ein außerwerthaftes Moment, ein wertfremder Faktor, ein heterogener Wille herangezogen? In keiner Weise, denn in Gott gibt es keine Willkür. Die Weltordnung und die Wertordnung, die sittliche Ordnung, das gesamte Geistesleben stammt von Gott;[3] aber nicht als Produkt seiner Willkür, sondern insofern es Ausdruck seiner unendlichen, lebendigen persönlichen Geistestätigkeit ist. Gott ist nun zugleich absolut notwendiges Sein.[4] Wie sich Gott niemals gemacht hat oder geworden ist, so kann er sich auch nicht aufgeben oder aufheben. Sein Leben ist ständige Selbstbejahung; es ist Selbstbejahung seines urgrundtiefen Seins, seiner unermeßlichen Geistigkeit und obersten Werthaftigkeit. Und diese Selbstbejahung verlangt, daß das in seinem Geiste wurzelnde Geistesleben lebe, daß die Wahrheit gelte, daß der Wert erstrebt und erreicht werde, daß die Idee herrsche und realisiert werde. Es kommt zum Werte und zum Zwecke nichts Frem-

---

[1]) Trendelenburg sagt: Das Sollen hat im Absoluten den Willen zur Voraussetzung. Naturrecht S. 25.

[2]) Vergl. Grenz. d. N. S. 100.

[3]) Vergl. Metaph. S. 99 ff. Kl. Schrift. S. 2.

[4]) Vergl. Metaph. S. 89.

des hinzu, sondern das imperative Moment gehört zur Wesen- und Sinnhaftigkeit des Sittengesetzes und wird im Sollen bewußt.

Nach der ontisch-statischen Seite kommt Gott Seinsnotwendigkeit zu, nach der vitalen Seite hin muß der Seinsnotwendigkeit spontanste Selbstbejahung entsprechen. Es soll deshalb Gott nicht Erkennen und Wollen, die auszeichnenden Funktionen eines geistigen Wesens, abgesprochen werden. Einem solchen Einwand gegenüber betont Hertling, daß in Gott „kein Unterschied zwischen seiner Wesenheit und seinen Kräften, zwischen seiner Natur und seiner Tätigkeit“[1] besteht. Es muß „das göttliche Wollen mit dem göttlichen Wesen zusammenfallen.“[2] Die Gotteslehre, die gewöhnlich der Seinsmetaphysik angereiht wird, kann auf diese Weise durch die Ethik wertvolle Vertiefung und Ergänzung erfahren. Die Anwendung des Persönlichkeitsbegriffes z. B. auf Gott wird mehr durch die Ethik angeregt, da wir als sittliche Persönlichkeiten auf ein höchst persönliches imperatives Wesen schließen. „Selbstverständlich aber kann die Persönlichkeit, ebenso wie alle anderen Prädikate, Gott nur in unendlicher Weise beigelegt werden.“[3] Dies gilt vor allem dann, wenn man sich bei der Bildung des Persönlichkeitsbegriffes ausschließlich oder vorwiegend an der Seinsphilosophie und der zunächst naturphilosophischen Substanzkategorie orientiert. Im Seinsbereich sind wir gewiß Substanzen, aber schon in der Erkenntnislehre heißen wir Subjekte; als sittliche Wesen jedoch halten wir uns für Personen.[4] Bei Hertling konzentrieren sich gerade um die Persönlichkeit die Sätze der Ethik und Rechtsphilosophie, wie wir sehen werden.

Was entspricht der göttlichen Selbstbejahung auf der Seite des Menschen? Weil wir beim Menschen den Willen als eigenes reales Vermögen betrachten, deshalb muß der von der göttlichen Selbstbejahung ausgehende Imperativ ein deutlich sichtbares voluntarisches Echo hervorrufen sei es nun positiver oder negativer Art. Der Mensch wird das Sittengesetz willensmäßig bejahen oder verneinen, er wird gehorchen oder fehlen. Noch mehr als zuvor würdigen wir jetzt die Bedeutung der Freiheit. Sie ist unser Adel, sie macht „die Erfüllung des

1) Metaph. S. 90.

2) ebenda S. 102.

3) Metaph. S. 97.

4) Schon Trendelenburg sagte: »Wir nennen den Menschen Person, insofern er die Bestimmung zur individuellen Sittlichkeit in sich trägt und darin Selbstzweck wird.« Naturrecht [2]1868, 65. Die ontische Fundierung — reale geistig-freie substanziale Seinseinheit — darf aber nicht vergessen werden.

Gesetzes zu der eigenen Tat des vernünftigen Wesens" und „begründet den überschwenglichen Wert, welcher menschliches Handeln vor allem andern geschöpflichen Wirken auszeichnet."[1] Allein die Freiheit des Willens erhebt den Menschen über die Natur und schließt ihm das Geistesleben auf. Denn zum Geistesleben genügt nicht bloß die Anerkennung durch rationale Bejahung, sondern als menschliche Persönlichkeiten nehmen wir am Geistesleben nach der uns zukommenden Weise erst dann teil, wenn wir zum Reich der ethischen Werte ein Bekenntnis des Willens und der Tat ablegen. Jetzt verstehen wir, daß es in der hl. Schrift heißt: Gott schuf den Menschen nach seinem Bild und Gleichnisse.

c) Unsterblichkeit und Glückseligkeit. Als drittes Postulat der praktischen Vernunft nennt Kant die Unsterblichkeit. Der ja auch in der scholastischen Philosophie geläufige Gedanke vom notwendigen Ausgleich zwischen moralischer Würdigkeit und Glückseligkeit dient Kant zu diesem Beweise und führt ihn zugleich zur Annahme Gottes. Wenn Kant dabei von einem reinen Vernunftglauben spricht, so meint er natürlich eigentlich gar keinen Glauben im gewöhnlichen Sinne. Glauben ist Fürwahrhalten mit Rücksicht auf die Autorität einer anderen Person. Kant will nur den Unterschied zwischen mathematisch-naturwissenschaftlicher Erkenntnis und ethisch-werttheoretischer Erkenntnis betonen. Daß in der Ethik eine eigengeartete intentionale Grundhaltung besteht und nicht seins- und naturwissenschaftliche Kategorien Verwendung finden, haben wir ja bei Hertling immer wieder gesehen, wir befinden uns im Bereiche des Zweckes, des Sinnes, der Werte. Sein Unsterblichkeitsbeweis bestätigt dies auf's neue.

Auch Hertling bringt die Unsterblichkeit in engen Zusammenhang mit der Glückseligkeit. Die theistische Ethik ist oft als lohnsüchtige Moral verketzert worden; das war nur möglich durch vollständige Verkennung ihrer Anschauung. Für jede teleologische Wertethik hängen Sittlichkeit und Glückseligkeit in der Wurzel zusammen.[2] „Glückseligkeit ist erlebte Vollkommenheit." (ebenda). Sie ist nichts von außen an die moralische Würdigkeit Herangebrachtes, sie ist mehr als bloße Begleiterscheinung. Die Philosophie des Lebens kommt hier auf's neue zur Geltung. Der Zweck im Organischen zielt auf die höchstmöglichste Lebenssteigerung des betreffenden Wesens. Nicht bloß auf Sein, sondern auf lebendiges Sein ist die organische Teleologie hingerichtet. Die Vitalität oder, wenn

¹) Kl. Schriften S. 3 u. 4.
²) Recht S. 33.

der Ausdruck Bergsons gebraucht werden darf, der élan vital ist Kern des Seins, wenigstens des organischen, im gewissen Sinn sogar des Gesamtkosmos — nicht freilich der anorganischen Dinge, sofern diese aus dem einheitlichen Kosmoszusammenhange herausgehoben und abstrakt für sich von der Naturwissenschaft betrachtet werden —, denn der gesamtkosmischen Teleologie, die von der theistischen Weltanschauung aufgezeigt wird, liegt ein Lebensgedanke zugrunde; das Weltgeschehen ist ein zielbestimmter teleologischer Lebensprozeß, der zur „Vollendung der gesamten Weltentwicklung"[1] führen soll.

Beim Menschen ist die Vitalität zur vernunftbegabten Willenspotenz gesteigert. Darum wird von ihm ein bewußtes, freies Tatbekenntnis zu den ethischen Werten, zu den höchsten Menschheitszwecken gefordert. Nur durch Willensaktivität gibt es Vitalität; die Sittlichkeit ist Lebensbejahung. Erreicht der Mensch die Vollendung seiner Idee, so erreicht er damit die höchste Lebenssteigerung oder Glückseligkeit; diese ist ja „erlebte Vollkommenheit." „Glückseligkeit als der geistige Reflex eigener Vollendung ist nicht der Gegensatz zum sittlichen Ideal, sondern das, was seine Verwirklichung notwendigerweise begleitet.[2] Die Annäherung und vor allem die Erreichung des menschheitlichen Ideals wird als Lebendiges erlebt. Beglücktsein, aktives Genießen des durch eigene voluntarische Tätigkeit errungenen Geisteslebens, „Erleben" gehört einfach zum Leben. Diese Dinge lassen sich in der Wirklichkeit gar nicht trennen.

Der willensfreie Mensch kann nun auch seinen erkannten Zweck und Lebenswert verfehlen. Einmal dadurch, daß sein Streben nach Glückseligkeit absichtlich eine Richtung nimmt, welche „das eigene Selbst eigensüchtig von der Mitwelt ablöst, da doch menschliche Vollkommenheit die Beziehung zu den Mitmenschen notwendigerweise einschließt." (Recht. S. 33). Zweitens dann, wenn sein Streben „sich an die mindere Sphäre des Glücks hält, wo alles auf flüchtigen, vom Zufall bedingten Wechsel gestellt ist und nichts in das wirkliche Eigentum des Menschen eingeht." (ebenda). Darum gibt es für den Menschen ein sittliches Ringen. Die ideal menschliche Willensrichtung, bei welcher das klare ungetrübte sittliche Urteil zusammentrifft mit reinem lauterem Streben, muß den Kampf mit der hominististisch-biologischen Triebwelt aufneh-

[1]) Metaph. S. 110.
[2]) Recht S. 33.

men, um die wahre menschheitliche Vitalität, die Durchbruchspunkt eines Geisteslebens ist, zu erlangen.

Ist nun dem Menschen auch wirklich unter den ihn im sogenannten irdischen Leben umgebenden Bedingungen die volle Realisierung seiner Idee möglich? Vielleicht sind es gerade diese Bedingungen, welche das sittliche Leben zu einem sittlichen Ringen machen, welche das Ziel immer Ideal sein lassen. (Vergl. S. 34). Aber die immanente Ziel- und Sinnhaftigkeit ist auf die wirkliche Erreichung des dem menschlichen Lebenszwecke entsprechenden vitalen Idealzustandes gerichtet. Die Durchschauung des menschlichen Lebenszweckes, d. h. des zugrundeliegenden Sinnsgehaltes ergibt, daß der teleologische Lebenswert die vorhandenen Wirklichkeitsumstände — die Existenzbedingungen des sog. irdischen Lebens — ignoriert und transzendiert. Der Realisierungsanspruch der Vollkommenheitsidee kümmert sich nicht um die Wirklichkeitsumstände, sondern er will sich ihnen gegenüber und über sie hinaus zur Geltung bringen. „Aber freilich, abschließende Vollendung des eigenen Wesens, endgültige Verwirklichung des Ideals und damit volle und unverlierbare Glückseligkeit ist in den Schranken dieses Erdenlebens nicht anzutreffen." (Recht. S. 34). Gerade diese Schranken ignoriert der Realisierungsanspruch. Also muß er außerhalb dieser Schranken Erfüllung finden. Das Anstreben des Ideals innerhalb der vor dem leiblichen Tode vorhandenen Existenzbedingungen erscheint dann nur als eine Episode des menschheitlichen Personallebens, als Versuch, das Geistesleben gegenüber der Naturwelt zum Sieg zu führen; jedoch die Seinsberechtigung und Geltungskraft stammt einsichtigerweise nicht aus dieser — in Bezug auf die Menschheitsidee — unterwertigen Sphäre. Beim Tode fallen nur die Umstände, welche das ethische Streben spezifisch zu einem Kampf machen. Die Lebensphilosophie fordert aus sich heraus personales Weiterleben und Erfüllung seiner Idee, die nach dem Wegfall der irdischen Schranken im Geistesleben ohne weiteres eintreten wird. Sie wird natürlich individuell verschieden sein, sie richtet sich nach der zur Zeit des Todes erreichten sittlichen Beschaffenheit und errungenen Stufe des ethischen Geisteslebens.[1] Infolge des Wegfalls der irdischen Schranken ist sie wesensmäßig höher.[2] Das sog. Jenseits gibt jeder individuellen Person eine je entsprechende Vollendung

---

[1]) »Darum eröffnet sich von hier aus der Ausblick auf ein jenseitiges Leben, in welchem erst der Ausgleich von moralischer Würdigkeit und Glückseligkeit, wie Kant es genannt hat, vollzogen wird.«

[2]) (Recht St. G. S. 34.) Insofern ist es »Lohn«, weil wir mehr erhalten, als wir erreichten.

d. h. die dem errungenen irdischen sittlichen Zustand entsprechende Realisierung des menschheitlichen Wertes überhaupt, „weil sittliche Vollendung und höchste Glückseligkeit einander fordern." (S. 34).

Zu diesem Ergebnis gelangen wir von der teleologischen Lebensphilosophie aus. Es wird bestätigt durch eine vom „Sollen" ausgehende Betrachtung, welche zugleich die negative Seite der Glückseligkeit erscheinen läßt. Der jedem Zweck innewohnende Realisierungsanspruch tritt beim menschlichen Wertinhalt als Sollen auf, wie wir früher sahen. Der darin enthaltene imperative Charakter ist überzeitlich, überempirisch, er ignoriert und transzendiert ebenfalls das irdische Leben. Wer seinen menschheitlichen Wertinhalt voluntarisch bejaht hat, wird die Ausreifung seines Wesens erfahren.

Was aber, wenn jemand bei seinem Tode in einem Zustande sich befindet, der einer Verneinung seines spezifischen Menschenwertes und Wesens gleichkommt? Wir stoßen hier auf den philosophischen Begriff der Sünde. Sünde ist die bewußte, absichtliche Nichterfüllung der menschheitlichen Aufgabe an einem oder mehreren Punkten. Was ist die Folge vom Standpunkt der Wertethik aus? Es ist „jede Übertretung des Sittengesetzes, weil Abkehr vom Ideal und Verminderung der Vollkommenheit, auch Minderung der eigenen Glückseligkeit." (S. 33). Es ist ein Austreten und Fernebleiben von dem ethisch-menschlichen Geistesleben, es ist zugleich ein Angriff gegen die Weltordnung. Es ist vor allem auch eine Opposition gegen die hinter dem Sollen stehende imperative göttliche Realität. Dennoch ist es unmöglich, daß die Ordnung zerschlagen werde. Es wird vielmehr gerade in der Weltordnung begründet sein, daß die Sünde eine negativ-vitale Folge nach sich zieht und zwar nicht bloß eine Minderung der Glückseligkeit, sondern „wer das Sittengesetz übertritt und sich dauernd abwendet von dem Ziel der eigenen Vollkommenheit, der büßt seine Schuld in der eigenen Unseligkeit." (ebenda S. 34). Das ist eine notwendige Folge der Weltordnung; denn „Lohn und Strafe kommen nicht erst nachträglich zum Sittengesetz" hinzu, dasselbe äußerlich zu sanktionieren, sondern der gleiche ewige Weltplan schließt das eine wie das andere in sich. Man könnte auch an eine Seinsvernichtung eines unseligen Wesens denken. Aber das ist nicht im „Sinne der Strafe" und der Weltordnung. Diese bleibt gerade durch die notwendig sich ergebende Unseligkeit des Geschöpfes in Geltung, es bleibt Sieger. Das sündige Geschöpf lebt während des Erdenlebens in einem untermenschheitlichen Seins- und

Wertbereich. Fallen mit dem Tode die rein biologisch-materiellen Wirklichkeiten, so erkennt dieses Wesen sich in Hinsicht auf seinen reinen vitalen Zweck als unterwertig, als vollständig wertarm. Bei dem Fehlen der die Erkenntnis trübenden Momente wird das Schauen des Wertes ganz klar und einsichtig. Umso niederschmetternder ist die Einsicht, den Wert verfehlt und verneint zu haben und die Erkenntnis ihn nicht mehr erreichen zu können.

Wertethik und Unsterblichkeit lassen sich nicht trennen.[1] Hier „ist der tiefste Grund unseres Unsterblichkeitsglaubens." (S. 34). Es ist begreiflich, wenn mit solchen Gedankengängen Kant zur Gottesidee gelangte.[2] Wie die organische, so weist erst recht der Sinn der wertethischen Teleologie auf eine überweltliche Macht und zwar auf eine überragende Persönlichkeit, in deren Wesen Ursprung und Geltung des Geisteslebens gründet.

Ein Rückblick auf Hertlings Ethik zeigt, daß sie auf zwei Grundpfeilern ruht, auf der teleologischen Weltordnung und auf der Philosophie des Lebens. Es sind diese beiden Dinge nicht immer klar auseinander gehalten, sondern durchkreuzen sich. Der Schauplatz des menschheitlichen Lebens ist die Welt, der Kosmos. In dem ziel- und wertbestimmten Kosmos hat der Mensch seine Idee und seinen Zweck zu erfüllen, hat er dem idealen Geistesleben eine irdische Heimstätte zu verschaffen und sich so reif zu machen für den Genuß des durch raumzeitliche Wirklichkeitsbedingungen nicht mehr gehemmten und beschränkten überirdischen Geisteslebens, das in Gott seine Ursprungsrealität und personale Einheit hat. Der kosmische Idealismus, durch den wir unsere Idee in der Welt realisieren, ist Vorbereitung für das Leben in einer überragenden, beseligenden Geisteswelt. So ist Hertlings Ethik nicht weltfremd oder lebensverneinend, im Gegenteil sie verlangt ernste Mitarbeit an allen Menschheitsaufgaben in der Welt um Werte zu schaffen und reif zu werden.

Weiterhin fällt bei der Ethik unseres Philosophen die durchgehende teleologische, werttheoretische Denkhaltung auf, ohne dadurch im geringsten die intellektualistische Linie zu verlassen. Es ist verdienstvoll von M. Wittmann, daß er über die Scholastik hinausgehend, betont, die Methode der Ethik

---

[1]) Vergl. Metaph. S. 120., wo es heißt, daß sich für den Menschen als Mitglied der moralischen Ordnung — also des sittlichen Wertreiches — der Ausblick auf ein die irdische Welt überragendes, jenseitiges Leben eröffnet.

[2]) Vergl. Histor. B. S. 337 bes. Metaphys. S. 87. Der moralische Gottesbeweis gewinnt seine volle Kraft gerade im Zusammenhange mit der ganzen Zweckbetrachtung. Auch der Mensch ist ein Glied des teleologischen Bereiches. So stoßen wir ebenfalls von hier aus auf Gott.

müsse historisch-kritisch und vor allem analytisch-induktiv sein. Aber Induktion bewährt sich wohl in den Seinswissenschaften, in den Norm- und Wertwissenschaften liegt noch eine andere Erkenntniseinstellung vor[1]; die seinstheoretische genügt nicht. Bei der teleologischen Denkhaltung dreht es sich nicht um Feststellung von Tatsachen, sondern um ein intentionales Hinblicken auf ein Ziel, um das Heranbringen eines Sinn- und Wertgehaltes an ein Objekt, um konsequente und ausschöpfende Sinndeutung, um eine Richtungs- und Zielbezogenheit. Dabei handelt es sich bei Hertling nicht um ein gefühlsmäßiges Erleben, nicht um ein intentionales Fühlen, nicht um ein emotionales Apriori, sondern um ein intentionales Durchschauen, um ein Sehen und Deuten des Sinnes an den Zweckgegenständen und Wertobjekten. Er denkt, nicht an einen ordre du coeur, sondern an einen ordre des idèes, an eine Ordnung der idealen Zweckinhalte und gedanklichen Wertforderungen. Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß in dieser Hinsicht bei Hertling Ansätze sich finden, die weitergebildet werden können. Ihm fehlten dazu Anregungen und Antriebe und noch mehr die Zeit, aber er sah sehr deutlich die Probleme, wie wir in der Soziologie bestätigt finden werden.

Seine Ethik ist Wertethik, Pflichtethik und Normethik. Sie ist nicht zuletzt eine Philosophie des Lebens. Ist ihr Blick als Ethik besonders auf den Menschen als Individuum gerichtet, so wird uns die Sozialphilosophie mit den Organismen und Gesetzen des menschheitlichen Gemeinschaftslebens vertraut machen.

II. Soziologie und Ethik.

„Gewaltig rollt die Flut ungebändigter Probleme unseres gesellschaftlichen Daseins einher, ohne an dem regelnden Damme, den eine wissenschaftlich begründete Technik zu errichten vermag, zur Auflösung zu gelangen, und die rastlos zuckenden Wogen des sozialen Drängens und Strebens dräuen mit blindem Verhängnis, unerkannt in ihrer letzten, bestimmenden Gesetzmäßigkeit.“ Mit diesen Worten kennzeichnete Rudolf Stammler[2] im Jahre 1896 die Wucht der soziologischen Probleme, welche die wirtschaftlich-politische Entwicklung im Verein mit geistesgeschichtlichen Bewegungen im 19. Jahrhundert hervorgerufen hatte. Der Aufschwung der wirtschaftlich-technischen Kultur hat zwei gewaltige soziologisch-welt-

[1]) S. o. Erkenntnislehre.

[2]) Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, Leipzig 1896, S. 3.

anschauliche Strömungen im Gefolge, den Liberalismus und den Sozialismus. Wohl haben beide politisch-wirtschaftliche Ziele, aber sie sind nicht zu verstehen ohne den zugehörigen ideologischen Unterbau. Der Sozialismus ruht auf der materialistischen Geschichtsauffassung. „Die sozialistische Agitation kann die materialistische Weltanschauung nicht entbehren,“[1] sagt Hertling. Noch stand er nicht im politischen Leben, aber er erkannte sehr wohl schon den Zusammenhang von Zeitphilosophie und Liberalismus, als er 1874 schrieb: „In der Lehre vom Kampf ums Dasein schien nunmehr als allgemeines Weltgesetz ausgesprochen zu werden, was auf sozialem Gebiete teils in praktischer Übung stand, teils sogar von der Wissenschaft als allein berechtigt gepriesen wurde: Die Isolierung des Individuums und die schrankenlose Konkurrenz, welche zur vollsten Entfaltung der eigenen Kräfte aufstachelt.“[2] In der Gegenwart bestätigt P. Wust diese Auffassung: „Der Sozialismus ist der echte Zwillingsbruder des Kapitalismus, weil beide die Abkömmlinge einer mechanistischen Weltanschauung sind.“[3] Der bereits genannte Stammler hat sich besonders tiefgründig mit der materialistischen Geschichtsauffassung in dem angeführten Werke auseinandergesetzt.

Der ökonomische Liberalismus, „der es als höchste Weisheit empfahl, dem freien Spiel der Kräfte auf dem gesamten Wirtschaftsgebiete möglichst breiten Raum zu lassen“,[4] erzeugte den Sozialismus; das „System des Laissez aller“,[5] der vollständigen Autonomie der Wirtschaft gegenüber dem Staate führte zu der Theorie, für welche der Staat identisch mit der Organisation der Wirtschaft des im Staate vereinigten Volkes wurde; die Anhänger des ausschließlichen und strengen Rechtsstaates mußten den Staatssozialisten Platz machen. Der Sozialismus brachte eine ganz neue Staatsauffassung mit. „Das Parteiprogramm der Sozialdemokratie beschränkt sich nicht auf Forderungen, deren Erfüllung auch auf dem Boden der heutigen Staats- und Gesellschaftsordnung möglich wäre. Politische Fragen sind Machtfragen, das politische Programm der Sozialdemokratie zielt auf die Lösung der letzten aller Machtfragen.“ (S. 10). Das Ziel ist also eine neue Staats- und Rechtsordnung.[6]

1) Recht St. G. S. 13.
2) Grenz. d. N. S. 51.
3) Auferstehung d. Metaphysik Leipzig 1920, 42.
4) Recht S. 1.
5) (ebenda S. 2.)
6) Vergl. auch Recht S. 95.

Der Sozialismus begründet seine Forderung mit Hilfe der materialistischen Geschichtsauffassung. „Die bestimmende Grundlage alles gesellschaftlichen Daseins von Menschen ist die gemeinsame Produktion ihres Lebens, die vereinte Beschaffung der zur Existenz nötigen Mittel . . ."[1] Auf der Beschaffenheit der wirtschaftlichen Produktion beruhen alle nichtwirtschaftlichen Erzeugnisse der Menschheit besonders Rechts- und Staatsordnung und Gesellschaftszustände; „aber auch die Gedanken der jeweiligen Wissenschaft und Kunst, Sittlichkeit und Religion sind nur Reflexwirkungen ökonomischer Phänomene."[2] Da die ökonomischen Zustände sich ununterbrochen weiterentwickeln, so muß notwendig auch die Gesellschaftsordnung einem steten Wandlungsprozeß unterworfen sein; denn „die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens der Menschen ist nach der Lehre des sozialen Materialismus eine Gesetzmäßigkeit der ökonomischen Phänomene."[3] Diese entwickeln sich in naturgesetzlicher Art. Also wird über kurz oder lang die jetzige Staatsordnung von einer ganz andersgearteten neuen abgelöst werden.

1. Grundprobleme einer Sozialphilosophie

a) Ihre Berechtigung, Notwendigkeit und Eigenart. Es ist nicht unsere Aufgabe, Graf v. Hertlings politische Tätigkeit und staatsmännische Bedeutung zu würdigen, sondern wir wollen untersuchen, welche Stellung er in der sozialphilosophischen Wissenschaft einnimmt.

Hat eine solche Wissenschaft vom Standpunkt des Sozialismus aus überhaupt noch eine Berechtigung? Für den Sozialismus gibt es keine selbständige, eigengesetzliche Soziologie. Die Wissenschaft von der Wirtschaft beherrscht alles. Nicht bloß die Rechtphilosophie, sondern die gesamte Jurisprudenz ist in Gefahr, von der Nationalökonomie abhängig zu werden. Die juristische Fakultät würde ein Annex der ökonomischen. Nur wenige Juristen haben vielleicht diese Gefahr gesehen. Viele arbeiteten dieser Tendenz sogar in die Hände, indem sie den Rechtspositivismus vertraten. Dieser teilt mit dem ökonomischen Materialismus die empiristische Denkweise, welche gegenüber den Erscheinungen des Rechtslebens ganz ebenso wie des Wirtschaftslebens nur die geschichtliche Betrachtungsweise kennt.[4] Auch die Schöpfungen des Rechtes sind in den

[1]) Stammler S. 27.
[2]) Ettlinger, Gesch. d. Phil. S. 162.
[3]) Stammler S. 29.
[4]) S. Hertling, Hist. Beitr., S. 244 ff.

Fluß der Geschichte gestellt" und „als ephemere, in jenem auftauchende und von ihm unendlichen Metamorphosen unterworfene Bildungen" zu betrachten. Solche Ansichten verkündete der von Binding als Bannenträger des Rechtspositivismus gepriesene A. Merkel im Jahre 1874.[1] Die Rechtsphilosophie wird „ein die sämtlichen Disziplinen zur Einheit verbindender allgemeiner Teil der gesamten Rechtswissenschaft überhaupt." (Hist. B. S. 245).

Von den Gelehrten, welche mit Entschiedenheit einen antimaterialistischen und antipositivistischen Standpunkt einnahmen, müssen hier Adolf Trendelenburg, Rudolf v. Ihering und Rudolf Stammler genannt werden. Denn ihre Ziele und Methoden berühren sich mit denen v. Hertlings. Seine rechts- und sozialphilosophische Grundhaltung ist in erster Linie durch die aristotelisch-scholastische Philosophie bedingt.[2] Er bekennt im Jahre 1883: „Zu den Aufgaben, welche die Enzyklika Aeterni Patris der katholischen Philosophie der Gegenwart stellt, gehört der Nachweis, daß im Anschluß an die Prinzipien der Scholastik, in der Verknüpfung der zerstreuten Ansätze, in der Entfaltung der halb verborgenen Keime, welche die Schriften des hl. Thomas v. A. einschließen, auch für die Naturrechtswissenschaft das Unterpfand ihrer gedeihlichen Fortentwicklung liege."[3] Durch das Werk seines Lehrers A. Trendelenburg über „das Naturrecht auf dem Grunde der Ethik" (1868) konnte seine Anschauung nur befestigt werden. R. Stammler und R. v. Ihering aber regten ihn an, seine Grundsätze allseitig und in zeitgemäßer Weise fruchtbar zu machen. Die beiden kamen von der Rechtswissenschaft her und konnten dem Philosophen Winke für die Anwendung und Durchführung der allgemeinen Sätze geben.[4]

Wenn es eine selbständige und eigengesetzliche Rechts- und Sozialphilosophie geben soll, dann muß sie eine festumgrenzte Aufgabe und eine bestimmte Methode haben. Eine solche Aufgabe besteht trotz der materialistischen Gesellschaftsauffassung wie Stammler betont: Es ist „die Erkenntnis derjenigen Begriffe und Grundsätze, die für alles soziale Leben einheitlich gelten."[5] Diese Wissenschaft „hat in ihrer Lehre von jedem besonderen Inhalte irgend eines geschichtlich gegebenen sozialen Daseins ganz zu abstrahieren und geht auf eine syste-

---

1) S. Zeitschrift f. d. Privat- u. öffentl. Recht d. Gegenw. Bd. 1, 1874, S. 5. Vergl. Hist. Beitr. a. a. O.

2) Vergl. Hist. Beitr. S. 70. Kleine Schrift. S. 128.

3) Hist. Beitr. S. 96.

4) Wir erinnern auch nochmals an den Einfluß Kettelers, den wir früher aufzeigten.

5) Stammler, Wirtschaft und Recht S. 7.

matische Einsicht in die Gesetzmäßigkeit, welche dem gesellschaftlichen Leben der Menschen überhaupt eignet." (ebenda).[1] Ganz ähnlich ist die Auffassung Hertlings. Die Soziologie soll eine „Erörterung der Voraussetzungen darbieten, unter denen menschliches Gemeinleben allein einen vernünftigen Sinn und einen für uns erkennbaren Wert besitzt, und daraus die Konsequenzen ableiten, welche sich für die Ordnung dieses Gemeinlebens herausstellen lassen."[2] Nur so gelangen wir zu „einem objektiven Prinzip, das bei der Beurteilung besonderen Rechtes als sichere Norm zum Grunde gelegt werden kann."[3] Wenn der Rechtspositivismus die Rechtsphilosophie im Sinne einer normativen Wissenschaft nicht gelten lassen will, so muß ihm Hertling mit Stammler entgegenhalten, daß der Jurist zur Aufwerfung einer ganz bestimmten Frage, die mit der geschichtlichen Betrachtung nichts zu tun hat, gezwungen wird. „Es ist die Frage, ob dasjenige, was Recht ist, auch Recht sein sollte."[4] Als Anhänger der empiristischen Denkweise können die Materialisten und Positivisten diese Frage nicht lösen.[5] Sie läßt sich aber auch nicht abweisen. „Der Stoff der juristischen Wissenschaft gehört seiner eigenen inneren Natur nach nicht unter das „Ist", sondern unter das „Soll." Es handelt sich nicht nur um eine Tatsache, sondern um eine Normwissenschaft.

So führt der Gegensatz der Anschauung zurück auf ein allgemein philosophisches, speziell erkenntnistheoretisches Problem. Welches sind nun die „fundamentalen Bedingungen der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis?"[6] Hier trennen sich Hertlings Wege von Stammler, der sich eng an die kantische Schule, besonders an Natorp anschließt und zu einer rein formalen Rechtstheorie[7] gelangt.

Wir müssen unsern Ausgangspunkt von dem tatsächlichen Gemeinschaftsleben und der in ihm auftretenden sozialen Ordnung nehmen. An dieser Ordnung fällt uns sofort der verpflichtende Charakter auf. Wir fragen uns: „Was ist das Recht, und woher kommt ihm die verpflichtende Kraft? Was ist der Staat, welches sind seine Befugnisse, und wo liegen die Gren-

---

1) Vergl. in d. Gegenwart M. Scheler, Der Formalismus in d. Ethik und die materiale Wertethik. Jahrbuch f. Phil. und phänom. Forschung 2. Bd. 1916, Halle S. 413 u. 414.

2) Recht, St. G. S. 15.

3) Stammler in d. Festgabe z. B. Windscheids fünfzigj. Doktorjub. Halle 1889, S. 15. s. Hist. B. S. 260.

4) Hist. B. S. 258.

5) Vergl. Stammler, Wirtschaft u. Recht, S. 75 u. Hertling Hist. B. S. 261 f. 252 ff.

6) Stammler, Wirtschaft u. Recht S. 27.

7) Vergl. Stammlers Werk: Die Lehre von dem richtigen Rechte. Berlin 1902.

zen für seine Betätigung?"[1] Die materialistische Philosophie kann uns keine Antwort geben. Für sie gibt es nur „Tatsachen, welche eintreten müssen, Begebenheiten, welche sich ereignen."[2] „Sollen, als selbständigen Bestimmungsgrund für gesellschaftliche Regelung, der einer eigenen Gesetzmäßigkeit unterliegt, gibt es für den sozialen Materialisten überhaupt nicht, sondern nur die Notwendigkeit einer naturgesetzlich sich vollziehenden wirtschaftlichen Entwicklung."[3]

„Nur dann kann vernünftiges Nachdenken Voraussetzungen eines sinnvollen menschlichen Gemeinlebens entdecken, wenn diesem, wie der uns umgebenden Welt überhaupt, Vernunft zugrunde liegt."[4] Das Gemeinschaftsleben hat einen Sinn, einen Zweck. Die einzelnen Gemeinschaftsgebilde gehören dem Bereiche des Lebens im weitesten Sinne an. Da sie Erscheinungen des menschheitlichen Lebens sind, muß die ihnen entsprechende Ordnung ein Teil der umfassenden „sittlichen" Ordnung sein. Das Gemeinschaftsleben fällt also unter die sittliche Ordnung. So ist bereits in der Ethik der Grund für die Sozialphilosophie gelegt. Wie könnte es auch anders sein für den Schüler Trendelenburgs; dieser hat ja ausdrücklich sein „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik" entwickelt! Es kommt deshalb für die Soziologie auch nur eine Methode in Betracht, nämlich die teleologisch wertethische, nicht die naturwissenschaftliche, aber auch nicht die apriorisch-formalistische. Die Kategorien der ersteren passen überhaupt nicht für das hier gegebene logische Gegenstandsgebiet, die letztere aber ist unfähig, einen Wertinhalt der „sozialen Gesetzmäßigkeit" aufzuweisen.

b) Der Begriff des Rechtes und die soziale Gesetzmäßigkeit. „Durch seinen Inhalt und seine verpflichtende Kraft weist das Recht auf die sittliche Ordnung hin."[5] Durch diese wird das menschliche Leben normiert und in ihr sind die menschheitlichen Zwecke und Werte begründet. Es gibt aber nicht nur Zwecke der einzelnen Individuen, sondern auch solche von Gemeinschaften. Jede Gemeinschaft ist ja eine organische Lebenseinheit. Die Menschen „sind von Natur aus zum Leben in der Gemeinschaft bestimmt."[6] Gemeinschaftsbildungen sind also Bildungen und Zwecke des menschheit-

1) Recht St. G. S. 15.
2) ebenda.
3) Stammler, Wirtschaft u. Recht S. 53.
4) Recht St. a. a. Ort.
5) Recht St. S. 52.
6) Recht S. 38.

lichen Lebens. Das erkennen wir teleologisch „aus dem Zwecke des Menschen überhaupt und „aus der erfahrungsmäßigen Natur des Menschengeschlechtes."[1] „Nur durch Zusammenlegung ihrer Kräfte, durch Teilung der Arbeit und Austausch der Leistungen ist die Unterwerfung der Erde unter die Herrschaft des Menschen, ist erfolgreiche wirtschaftliche Betätigung, ist Wissenschaft und Kunst und überhaupt alles das möglich, was wir mit dem Namen der Kultur zusammenfassen. Da es sich hier überall um Zwecke handelt, die in die sittliche Ordnung eingeschlossen sind, so ist wiederum zu sagen, daß die Menschen miteinander in Verkehr treten und in geordneter gemeinschaftlicher Tätigkeit jene Zwecke fördern sollen."[2] Hertling meint das so: Menschheitliche Zwecke und sittliche Ordnung sind identisch; auch die Gebilde des Gemeinschaftslebens gehören zu diesen Zwecken. Nun haben die menschheitlichen Zwecke gerade als menschheitliche eine ethische Seite, schließen ein sittliches, verpflichtendes Moment ein. Deshalb sind wir zur Mitarbeit an den Gemeinschaftszwecken verpflichtet, die sozialen Gesetze sind „Normen."

R. Stammler erwartet von der Rechtsphilosophie die Beantwortung der drei Fragen: Was ist Recht? Worin gründet die verbindende Kraft des Rechtes? Wann ist der Inhalt einer Rechtsnorm sachlich begründet?[3]

Wir können jetzt zunächst die beiden ersten beantworten. Das Recht ist die eigentliche Norm des Gemeinschaftslebens. (Recht. S. 38). Das Recht ist so der Urheber der sozialen Gesetzmäßigkeit. Aber wie verhält es sich zum Sittengesetze? Wie ist sein Zwangscharakter zu erklären? Hertling kann sich hier nicht an Aristoteles und Thomas v. A. orientieren. „Wie bei Aristoteles fehlt auch bei Thomas ein allgemeiner und grundlegender Rechtsbegriff, aus welchem sowohl die Rechtsordnung als das Recht im subjektiven Sinne abgeleitet werden könnte. Es fehlt ebenso und in notwendigem Zusammenhange mit jenem ersten Mangel eine prinzipielle Scheidung zwischen dem juridischen und dem rein moralischen Gebiete."[4] Viel brauchbareren Aufschluß erhielt Hertling von R. v. Ihering, dessen Denkweise sehr verwandt ist mit der v. Hertlings. Bezeichnend ist schon der Titel des Werkes, das den Verfasser besonders berühmt gemacht hat: „Der Zweck im Rechte."[5] R. v. Ihering bekennt sich offen zur teleologischen Weltansicht

---

1) Aufsätze u. Reden S. 46.
2) Recht S. 38.
3) Vergl. Die Lehre v. d. richtigen Rechte S. 111.
4) Hist. Beitr. S. 85.
5) 2 Bd. Leipzig 1877.

(Vergl. Bd. I Vorrede S. X ff.) und sucht die gesamten Rechtsverhältnisse zweckphilosophisch zu begreifen. „Der Grundgedanke des gegenwärtigen Werkes besteht darin, daß der Zweck der Schöpfer des gesamten Rechtes ist, daß es keinen Rechtssatz gibt, der nicht einem Zweck seinen Ursprung verdankt.“ (S. VI).

Die Erfüllung dieser Zwecke muß aber gesichert werden. Dazu dient nach v. Ihering der „Verwirklichungsapparat des Staates für seine Zwecke.“ (S. 50). Von hier aus verstehen wir die folgende Definition: „Recht ist das System der durch den Zwang gesicherten sozialen Zwecke.“ (S. 240).[1] Ähnlich v. Hertlings Gedankengang. „Die Erfüllung der gottgewollten Menschheitszwecke durch das soziale Handeln, durch das geordnete Zusammenwirken der Menschen verlangt nicht nur eine Norm, welche objektiv gegeben, dieses Handeln regelt, sie verlangt auch, daß die Einhaltung dieser Norm, wo es nötig ist, erzwungen werde, erzwungen aber, wie nicht anders möglich durch die Gesellschaft selbst. Eben dies nun ist der Ursprung und die Bedeutung des Rechts.“[2] Ganz richtig hat Kant gesehen, daß das Recht die Norm für die Freiheitseinschränkung der Einzelnen ist. Aber wodurch wird eine solche Norm bestimmt? „Wie weit darf der Einzelne seine Freiheit ausdehnen, und wie weit muß er sie einschränken?“ (ebenda). „Kant spricht von einem allgemeinen Gesetze der Freiheit, aber er sagt nicht, was es enthält.“[3] (Recht. S. 44). Viel glücklicher ist deshalb v. Iherings Rechtsbegriff. Die teleologisch-ethische Ansicht gibt uns einen objektiven, auch allgemeingültigen Maßstab an die Hand. „Überall ist das Recht berufen, die Bedingungen zu wahren, an welche die Erfüllung sittlicher Zwecke geknüpft ist, soweit diese Bedingungen menschlicher Willkür unterliegen.“[4] Es läßt sich daher der Begriff des Rechtes dahin bestimmen, „daß es die Norm für diejenige Einschränkung der Freiheit jedes Einzelnen ist, durch welche die Erfüllung menschheitlicher Zwecke von seiten der übrigen ermöglicht wird.“[5]

Auf diese Weise wird die „Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens“ (Stammler) begründet und zwar in allgemeingültiger und allgemeinverbindender Weise und zugleich ist eine klare Scheidung von Moral und Recht erreicht. Die Einzelpersonen

---

1) S. auch S. 364 u. 434.

2) Kl. Schrift. S. 176.

3) Vergl. Trendelenburg, Naturrecht S. 16 f.

4) Hist. Beitr. S. 84.

5) Kl. Schrift. S. 177. Vergl. ebenso in Aufs. u. Reden 1884. S. 48 und noch in Recht St. G. 1906. S. 48.

können nebeneinander und miteinander existieren, ihre Persönlichkeit auswirken und doch zugleich an den Werten der Allgemeinheit mitschaffen. Das Recht kann nie zur Willkür ausarten, es ist durch überindividuelle Werte normiert. Es „erstreckt sich nur auf Handlungen, nicht auf die Motive, die den einzelnen dazu bestimmen, oder die Gesinnungen, denen sie entstammen.“[1] Aus der überzeitlichen Wert- und Sittenordnung fließt die verpflichtende Kraft. Darin äußert sich einerseits der spezifisch ethische Charakter der Menschheitsordnung, anderseits ist festzuhalten, daß „die Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung eine erzwingbare Norm für menschliches Gemeinschaftsleben“ verlangt. (A. a. O. S. 55). Eben diese sittliche Ordnung ist und bleibt das entscheidende Moment. Kein Gesetzgeber und Richter kann auf sie verzichten. Selbst der Positivist Merkel muß anerkennen, daß die verpflichtende Kraft der Normen das wichtigste Machtelement des Rechts bildet.“[2] Wenn einmal der Zusammenhang des Rechtes mit der Moral zugegeben ist, dann muß man auch Hertling zustimmen, wenn er sagt: „Die verpflichtende Kraft (des Rechtes) gründet in den in der sittlichen Weltordnung eingeschlossenen Menschheitszwecken, ist darum mit diesen dem historischen Wechsel entrückt.“ (H. Beitr. S. 302).

c) D e r W e r t i n h a l t d e r s o z i a l e n G e s e t z m ä ß i g k e i t u n d d a s s o g. N a t u r r e c h t. Als dritte Frage R. Stammlers haben wir angeführt: „Wann ist der Inhalt einer Rechtsnorm sachlich begründet?“ Gibt es überhaupt eine sachliche Begründung? Läßt sich ein positiver konkreter Rechtssatz sachlich begründen? Mit der Lehre von dem richtigen Rechte wohl schwerlich. Die „Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens“ wird bei Stammler immer eine formale bleiben, sie wird niemals bedingt sein durch Wertinhalte. In der Rechtsphilosophie kann von einer sachlichen Begründung der Rechtsnormen nur dann gesprochen werden, wenn sich zwischen den Rechtsnormen und objektiv gültigen soziologischen Wertinhalten eine notwendige Beziehung aufzeigen läßt. Gibt es solche Wertinhalte, gibt es letzte Gemeinschafts- und Menschheitszwecke?

Von Stammler erhalten wir die Auskunft: „Es gibt keinen einzigen Rechtssatz, der seinem Inhalte nach a priori fest stünde.“[3] Es gibt also keine, unabhängig von der positiven Gesetzgebung rechtlich gültigen und verpflichtenden obersten

[1]) Recht S. 49.
[2]) S. Hist. Beitr. 282.
[3]) Wirtschaft u. Recht S. 184.

soziologischen Normen. Damit tritt Stammler als Gegner des sogenannten Naturrechts auf. Was meint Hertling mit dem Naturrecht? Es wurzelt in der Überzeugung, „daß es ein natürliches Recht gebe, welches aus der menschlichen Natur und der Einrichtung der sittlichen Ordnung entspringend, von der Vernunft erkannt und als bindend anerkannt wird.“[1] Viel heftiger als die Gegnerschaft Stammlers ist die der Rechtspositivisten, so Merkels und Bergbohns.[2] Überhaupt wird „seit Jahren von der wissenschaftlichen Jurisprudenz fast ausnahmslos der Satz vertreten, daß es ein Naturrecht im eigentlichen Sinne gar nicht gebe, alles wirkliche Recht vielmehr seiner Natur nach positiv sei und somit zuletzt aus staatlicher Gesetzgebung herstamme.“[3]

Für Hertling handelt es sich hier um eine ganz prinzipielle Frage. Wie will man denjenigen Bestrebungen entgegentreten, welche eine vollkommen „neue Form des Gemeinschaftslebens“ (Recht. S. 95) erwarten und anstreben? Wie will die Rechtswissenschaft und die Sozialphilosophie ihre vornehmste Aufgabe, normierend, bestimmend und leitend auf das Gesellschaftsleben einzuwirken, erfüllen? „Einzig die Anerkennung gewisser ein für allemal gegebener und unveränderlicher, weil in der Natur des Menschen und in der sittlichen Ordnung begründeter Grundsätze des Rechts verleiht den festen Standpunkt, von dem aus sich die grundstürzenden Forderungen des Sozialismus nicht nur mit Gewalt niederschlagen, sondern auch als unbegründet zurückweisen lassen.“[4]

„Genügt es, daß die Vernunft im einzelnen Falle eine Einschränkung des Freiheitsgebrauches als eine erzwingbare Forderung ... erkennt, damit diese sofort als Rechtsregel gelte?“[5] Von einer Rechtsregel, einem Rechtsgebot können wir dann sprechen, wenn sich folgende drei Merkmale aufweisen lassen: erstens „das Rechtsgebot geht immer auf Handlungen, niemals auf Gesinnungen“; zweitens muß feststehen, „daß die dem Rechtsgebot unterliegende Handlung eine soziale ist, daß sie im Zusammenhange steht mit der Verwirklichung eines in der sittlichen Ordnung begründeten menschheitlichen Zwekkes“; endlich drittens „ist jedes Rechtsgebot seiner Natur nach erzwingbar.“[6] „Sätze, welche dieser dreifachen Bedingung entsprechen, dabei aber nicht erst durch positive Gesetzgebung

---

1) Recht St. S. 50.
2) S. Hist.. B. S. 244 ff u. 248 ff.
3) Kl. Schrift. S. 259.
4) Kl. Schr. S. 263 f.
5) Recht S. 49.
6) Kl. Schrift. S. 178/79.

vorgeschrieben sind, sondern in ihrer verpflichtenden Kraft durch bloße Vernunft erkannt und anerkannt werden, gelten im Sinne der alten Schule als Sätze des Naturrechts." (ebenda).

Wenn es gelingt solche Sätze aufzuweisen, dann gibt es auch ein Naturrecht. Wir können uns nicht der Einsicht entziehen, daß Normen zur Regelung des Gemeinschaftslebens existieren, „deren verpflichtende Kraft einleuchten müßte, auch wenn kein positives Recht sie aufführte." (Recht. S. 52). Unmittelbar einleuchtend ist doch z. B. das Verbot des Mordes, des Totschlages, der Körperverletzung, des Eingriffes in das Eigentum des Nächsten (siehe ebenda); jedermann sieht ein die Notwendigkeit einer Obrigkeit und einer Staatsordnung überhaupt; jeder Mensch erkennt den Selbstwert der Persönlichkeit. „Wenn es gleichmäßig wiederkehrende, in die sittliche Ordnung eingeschlossene Menschheitszwecke gibt, wenn es Handlungen gibt, deren Zusammenhang mit jenen Zwecken ein unmittelbarer und unzweideutiger ist, so bin ich auch ohne positives Gesetz verpflichtet, solche Handlungen je nachdem vorzunehmen oder zu unterlassen. . . . Es gibt unmittelbar einleuchtende, weil in der menschlichen Natur und der sittlichen Ordnung begründete erzwingbare Normen des Gemeinschaftslebens, mag auch der Umfang ihres Geltungsbereiches ein beschränkter sein. Die Grenzen desselben sind schon angedeutet worden. Es bedarf gleichmäßig, wiederkehrender Menschheitszwecke, und der Zusammenhang der Handlungen mit denselben muß ein zweifelloser sein." (Recht. S. 52/53).

Wenn man an den Mißbrauch denkt, welchen die Naturrechtslehrer des 18. Jahrhunderts mit dem Naturrecht trieben, indem sie von einer so schmalen Basis aus Systeme des Rechtes errichteten, so ist die Abneigung weiter juristischer Kreise gegen das Naturrecht verständlich. Auch H. Ahrens muß getadelt werden; denn auch er sucht noch das System des „neben dem positiven hergehenden idealen Rechtes zu entwickeln. Dagegen wendet sich Hertling sehr bestimmt: „Bei der Lösung einer solchen Aufgabe kommt man über subjektive Werturteile und willkürliche Begriffskonstruktionen nicht hinaus." Man hat es versäumt, hier eine sehr wichtige Unterscheidung zu treffen. Sogar Stammler hat dies übersehen. „Wenn gefragt wird, ob das, was Recht ist, auch Recht sein sollte, so ist es keineswegs ein und derselbe Maßstab, welcher in jedem Einzelfalle zugrunde liegt." (S. 266). Es ist bei der Frage auseinanderzuhalten, „ob sie sich auf den Zweck bezieht, den das Recht realisieren soll, oder auf die Mittel, d. h. auf die be-

[1]) Hist. B. S. 267.

sondere Art und Weise, in welcher ein bestimmtes Recht oder eine nach Ort und Zeit bestimmte Gesetzgebung die Realisierung unternimmt." (ebenda). Die Wahl der verschiedenen möglichen Mittel hat mit dem Naturrecht nichts zu tun; sie ist eine Angelegenheit der praktischen Zweckmäßigkeit. Zugleich „werden hier die wechselnden Anschauungen der Völker und Zeiten und die auseinandergehenden Meinungen der einzelnen immer wieder ihren Einfluß geltend machen." (S. 267). Bei der Entwicklung des positiven Rechtes wirken Natur und Geschichte, Wirtschaft und Kultur zusammen. (S. S. 295 und 300). „Niemand von uns denkt an ein natürliches Obligationen- oder Wechselrecht, ein naturrechtliches Prozeßverfahren. . . . Das menschliche Leben in seinem tatsächlichen Verlauf schafft zahlreiche Zwecke, die mit der sittlichen Ordnung nur in entfernterem und nicht sofort in einer jeden Zweifel und jeden Irrtum ausschließenden Weise zu übersehendem Zusammenhange stehen. Die einzelnen gebotenen oder zulässigen Zwecke können häufig durch sehr verschiedene Mittel erreicht werden."[1]

Die Aufgabe der Rechtsphilosophie wird aber durch diesen Sachverhalt nur bereichert. Ihr Ziel wird sein „die mannigfachen und verschiedenartigen Ausgestaltungen zu erkennen, welche die allgemeinen und bleibenden ethischen Grundgedanken des Rechtes in ihrer Anwendung auf die konkreten Lebensverhältnisse gefunden haben."[2] Das Naturrecht, insoferne es einen Grundbestand überzeitlicher unmittelbar einleuchtender erzwingbarer Normen darstellt, ist nun einmal unentbehrlich. „Denn gegenüber dem Zufälligen, Nebensächlichen und Verwickelten, welches in stetem Wechsel das Leben mit sich bringt, weisen diese Normen auf das Bleibende und allgemein Menschliche hin und geben zuletzt doch wieder die Richtlinien für die Regelung dieses ganzen bunten Getriebes."[3] „In jenen allgemeinen Sätzen findet der Zusammenhang des Rechtes mit der sittlichen Ordnung seinen nächsten deutlichsten Ausdruck." (S. 54).

v. Hertlings Gedanken bedeuten einen wesentlichen Fortschritt über Aristoteles und Thomas v. A. hinaus. „Den Begründer des Naturrechts kann man Aristoteles . . . nicht nennen; es fehlt ihm die entscheidende Voraussetzung."[4] Bei Thomas v. A. ist der „rein formale Charakter der Gerechtig-

[1]) Kl. Schriften S. 187.
[2]) Hist. B. S. 295.
[3]) Recht St. S. 53.
[4]) Hist. B. S 77.

keit völlig beibehalten." (S. 84). „Ein eigenes inneres Maß derjenigen Verhältnisse, auf welche die Gerechtigkeit sich bezieht, in dessen Wahrung eben ihre Aufgabe bestände, tritt nirgendwo hervor . . ." (S. 78) und bei Thomas v. A. ist „eine bestimmte Ordnung überall schon vorausgesetzt." (S. 83). Die Gerechtigkeit ist letztlich „richtiges Verhalten gegen andere"; sie ist „die harmonische, von der Vernunft beherrschte Ausgestaltung aller Kräfte und Neigungen für sich selbst" und zugleich die richtige Beschaffenheit den anderen gegenüber einschließend." Man ist fast versucht, diese „Gerechtigkeit" in Parallele mit Stammlers „oberster allgemeingültiger Einheit allen möglichen Zweckverfolgungen"[1] zu stellen. Beiden gegenüber ist die Frage berechtigt: „Welches ist das richtige Verhalten?"[2] Wodurch wird die allgemeingültige Einheit bedingt Wir suchen zuletzt nach einem objektiven Wertinhalt. Einen solchen vermißt man bei Stammler, auch in seinem zweifellos sehr bedeutenden Werke, in der „Lehre von dem richtigen Rechte." Dort heißt es: „Folglich kann das Ziel der rechtlichen Gemeinschaft bloß eine Verbindung der einzelnen Verbundenen in ihrem Wollen als Selbstzweck sein." (S. 197). Es läßt sich fragen: „Welches ist der Inhalt jenes Selbstzweckes? Wo leiten sich die Normen her, die eine geordnete, erfolgversprechende Verbindung der Einzelnen garantieren? Welche Zwecke und Werte sollen die Einzelnen durch ihre Verbindung realisieren? Woher gewinnt der Selbstzweck seine Werthaftigkeit, seinen Anspruch auf Erfüllung?

Durch solche Vergleiche und Erwägungen erkennt man, daß Hertlings Anschauungen beachtenswert sind. Eine inhaltlich bestimmte Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens der Menschen ist das Ziel, das er als Soziologe im Auge hat. Darum sein unermüdliches Eintreten für gleichmäßig wiederkehrende, in die sittliche Ordnung eingeschlossenen Menschheitszwecke, welche zugleich erzwingbare, grundlegende und richtungweisende Rechtsnormen sind. Eine solche Gesetzmäßigkeit besteht a priori, d. h. unabhängig von positiver Rechtssetzung bindend; sie ist überzeitlich, ihre Geltung wird nicht beeinträchtigt durch historische Entwicklung, durch wirtschaftliche Umwälzungen, durch den Charakter eines Volkes, durch politische Strömungen oder Ereignisse. Sie ist die Voraussetzung für die Möglichkeit einer Gemeinschaftsordnung sowohl wie einer soziologischen Wissenschaft, die nicht auf einen allgemeingültigen Wahrheitsinhalt verzichten will.

---

[1] Wirtschaft u. Recht S. 366.
[2] Hist. B. S. 78.

2. Grundzüge der Rechtsordnung und des Gemeinschaftslebens

Nachdem der wissenschaftliche Charakter und Inhalt der Sozialphilosophie sichergestellt ist, gilt es nunmehr die grundlegende Struktur des Gemeinschaftslebens und der ihm entsprechenden Rechtsordnung tatsächlich herauszuarbeiten.

a) Die Familie und ihre Lebensgesetze. „Der Mensch hat sein Dasein und seinen Bestand nur in und durch die menschliche Familie. Sie ist die unmittelbar in der Natur begründete erste Gestaltung menschlichen Gemeinschaftslebens, das ursprünglichste soziale Gebilde."[1] Ohne Familie wäre Dasein und Fortbestand der Menschheit überhaupt gefährdet. Sie ist ein spontanes Erzeugnis und zugleich eine notwendige Voraussetzung des menschheitlichen Lebensprozesses, kein künstliches Produkt einer positiven Rechtsordnung. „Eben diese spezifisch menschliche Familie erscheint als ein in die Weltordnung eingeschlossener Zweck." (Recht S. 37). Als „eine in der Natur ursprünglich angelegte Einrichtung" hat die „Familie ihr eigenes Lebensgesetz" (S. 109). Aus ihm heraus ergeben sich Rechtsforderungen. „Des näheren sind es zwei Verhältnisse, welche der Ordnung durch das Recht unterliegen, das der beiden Eltern zueinander oder die Ehe, und das der Eltern zu ihren Kindern." (S. 109).

Es ist unmöglich, „unter Ausschaltung des Pflichtgedankens auf die bloße Geschlechtsliebe eine neue Ordnung" zu gründen. (S. 116). „Das wichtigste Erfordernis für das Eingehen einer Ehe ist daher nicht die über alles Maß verherrlichte Geschlechtsliebe, sondern die ernste sittliche Gesinnung." (S. 110). Nicht rein biologisch ist der Zweck der Verbindung von Mann und Weib, sondern die Ehe und die Familie ist „zugleich das Mittel zu wahrhaft menschheitlicher Entwicklung." (S. 108). „Sie macht den Trieb, der sonst nur den selbstsüchtigen Genuß sucht, zu einem Mittel, ein Leben der Gemeinschaft in gegenseitiger Hingebung und Treue und dadurch ein sittliches Leben zu gründen;" so konnte Hertling bei Trendelenburg lesen.[2] Ihrem ganzen Sinne nach fordert die Ehe „die innigste Vereinigung der Persönlichkeiten" und „volle gegenseitige Hingabe." (S. 110). Sie muß „ihrer innersten Natur nach . . . als eine über den Wechsel der Neigungen und Leidenschaften, ja selbst über gegenseitiges Verschulden hinausgehobene, schlechthin unauflösliche Verbindung gelten." (ebenda). Ihr Sinn transzendiert also zeitliche Schranken; das

[1]) Recht S. 65.

[2]) Naturrecht [2]1868, 277.

Organische wird zum Ethischen, es treten nicht bloß zwei organische Wesen zusammen, sondern es vereinigen sich zwei menschliche Lebewesen, zwei ethische Personen; diese Vereinigung ragt in das Geistesleben hinein. Verstärkt wird der Charakter der Unauflöslichkeit durch die Rücksicht auf die Kinder und zwar im Interesse des biologischen wie des geistigen Wachsens und Lebens. „Die Familie soll sein, damit . . . in ihr das menschliche Kind, das weit länger als die Jungen der Tiere in hilfloser Bedürftigkeit verbleibt, die Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse innerhalb eines eng verbundenen Kreises von Personen erhalte, die ihm von Anfang an in freundlicher Zuneigung zugetan sind." (S. 38). Ebenso und noch mehr verlangt die Entwicklung des Kindes zum ethischen Wesen, die Erziehung, „einträchtiges und andauerndes Zusammenleben beider Eltern . . . Nur die unauflösliche Ehe ist die Heimstätte von Zucht und Sitte, das Mittel sittlicher Vervollkommnung, die Quelle sittlicher Kraft." (S. 111).

Aus dem Zwecke der Ehe und Familie ergibt sich, daß es Aufgabe der Ehegesetzgebung ist, „einerseits die Bedingungen zu wahren, von denen die Möglichkeit einer wahren Ehe abhängt, andererseits fernzuhalten, was eine Minderung ihrer hohen Würde und eine Störung ihrer Zweckbestimmung einschließen würde." (S. 112). Besonders der moderne Industrialismus bildet eine schwere Gefahr für die Familie; hier liegen schwierige, aber unendlich wichtige Probleme der Sozialpolitik.[1] Hier gilt es unbedingt, „ganz bestimmten, ein für allemal gültigen, von keinem Wechsel der Meinungen und keinem Fortschritt der Zivilisation berührten, sondern in dem göttlichen Weltgesetz ursprünglich begründeten und von der Religion geheiligten Prinzipien Geltung zu schaffen gegenüber gewissen aus der modernen Großindustrie, der Kapitalwirtschaft und der Maschinentechnik stammenden, in schreienden Tatsachen hervorgetretenen Übelständen."[2] Nicht nur die Familienwerte sind damit gemeint, sondern die gesamten unveräußerlichen Menschheitszwecke und Rechte. Es ist Pflicht der positiven Gesetzgebung, das gesellschaftliche Leben so zu regeln, daß diese Werte gesichert werden.

b) Die Organisation des Staates und der Gemeinden. Die Familie könnte ihre Aufgabe nicht erfüllen, wenn sie nicht in eine viel umfassendere soziale Lebensgemeinschaft hineingestellt wäre. Diese ist der Staat. Von einem solchen sprechen wir dann, wenn eine Vielheit von Menschen zu

---

[1]) S. Aufsätze u. Reden S. 18. S. 114.

[2]) Aufsätze S. 18.

einer „dauernden Lebensgemeinschaft“ verbunden ist, „die nicht mit dem Tode der einzelnen Mitglieder erlischt, sondern sich in der Reihenfolge der Generationen erhält, zu einer wirklichen Lebensgemeinschaft, die eben darum auch Organe dieses gemeinsamen Lebens und wegen der Einheitlichkeit desselben ein oberstes Organ des Gemeinschaftslebens besitzt.“[1] Auch der Staat ist ein Produkt des menschheitlichen Gemeinschaftslebens wie die Familie;[2] er ist „ursprünglich in die sittliche Ordnung eingeschlossen und in seiner Bestimmung und seinen wesentlichen Bestandteilen der Willkür der einzelnen entzogen.“ (S. 70). Die Verwirklichung der allgemeinen sozialen Gesetzmäßigkeit verlangt das Recht, wie wir schon sahen. Es bedarf nun „einer allgemein anerkannten und mit physischer Macht ausgestatteten Autorität, damit dem Rechte die geordnete Durchführung und das Mittel des Zwanges nicht fehle. Es bedarf einer allgemein anerkannten gesetzgebenden Gewalt, weil die Sätze des Naturrechtes für sich allein nicht ausreichen, um in den vielfach verschlungenen, vielfach der Veränderung unterliegenden Verhältnissen des menschlichen Lebens als sichere Norm zu dienen. Sie müssen in ihre weitesten Konsequenzen entwickelt, sie müssen durch positive Bestimmung anwendbar gemacht werden.“[3] „Staat und Recht gehören also auf's engste zusammen; beide sind erforderlich, damit menschliches Gemeinschaftsleben seinen geordneten Verlauf gewinne, und die Menschheit auf den verschiedenen Punkten der Erde zur Entfaltung ihrer Kräfte, zur Unterwerfung der Natur und Erzeugung aller Kulturwerte in Wirtschaft und Technik, in Wissenschaft und Kunst gelange.“[4]

Der Übergang vom Individuum zum Staate geschieht nicht plötzlich, sondern vollzieht sich durch Mittelglieder, durch die Gemeinden. Sie sind ebenfalls naturwüchsige Bildungen und entstehen spontan. Vom Individuum als solchen kann bei der Gemeinschaftsbildung ja niemals ausgegangen werden, sondern nur von der Familie, die sich zur Sippe und zum Stamme erweiterte. (Vergl. Recht. S. 65). Auch die Gemeinden haben allgemeine, öffentlich rechtliche Aufgaben; es ist aber nicht notwendig, ihnen eine eigene Betrachtung zu widmen, da sie ihre Funktionen nur in Abhängigkeit vom Staate, der die höchste souveräne Macht darstellt, ausüben. (Vergl. S. 78).

Der Staat hat als lebendiges Gebilde, als Organismus, einen

---

[1]) Recht S. 62.
[2]) Siehe S. 70.
[3]) Kl. Schriften S. 188/9.
[4]) Recht S. 70.

von den einzelnen unabhängigen Zweck. Insofern dieser Zweck der ethisch-menschheitlichen Ordnung angehört und ein bewußter Realisierungsanspruch in ihm enthalten ist, kann man ihn in übertragener Weise als Wille bezeichnen. Deshalb hat es einen guten Sinn, wenn man vom „Staatswillen" oder vom „Willen der Gesamtheit"[1] spricht, obwohl in Wirklichkeit niemals sich die Willensrichtungen aller Staatsbürger mit dem Staatswillen sich decken. Ohne weiteres einleuchtend ist auch, daß der Staatswille nicht erst konstituiert wird durch die Individuen, indem diese auf ihren Willen zugunsten eines Gesamtwillens oder der Staatsgewalt teilweise oder ganz verzichten, wie Rausseau bezw. Hobbes meinte. (Vergl. S. 42). „Von einem solchen Hergange wissen wir nichts"; es handelt sich um eine reine Konstruktion. Die Entstehung des Staates wird damit nicht erklärt. Verfehlt ist freilich auch das gegenteilige Extrem, ein schöpferisches Eingreifen Gottes bei der Staatsgründung anzunehmen. (S. 71). Wohl aber führt uns die bisherige teleologische Betrachtungsweise zur theistisch-ethischen Begründung der Staats- und Rechtsordnung, da diese zur sittlichen menschheitlichen Ordnung gehört, welche, wie die Ethik zeigte, in Gott gegründet und verankert ist.

Der Staatswille muß in einer unitarischen Spitze seinen sichtbaren Ausdruck und seine realisierende Kraft erhalten. (S. S. 62). Der Staat braucht eine höchste Obrigkeit, ein oberstes Organ des Gemeinschaftslebens. „Das Aufkommen einer staatlichen Obrigkeit können wir uns . . . in verschiedener Weise vorstellig machen." Aber die Rechtskraft und der verpflichtende Charakter der gesetzlichen Anordnungen stammt nicht „aus willkürlichem Ermessen und freier Vereinbarung, sondern aus dem Zwecke und dem Wesen des Staates, und sie schöpfen ihre Kraft aus der sittlichen Ordnung." (S. 136 f.)

Aus dem Naturrecht läßt sich nicht die Alleinberechtigung einer Staatsform ableiten, sei es der monarchischen, sei es der republikanischen. Hertlings Neigungen gehörten der Monarchie; er entdeckt an ihr wesentliche Vorzüge gegenüber der Demokratie.[2] Man kann die Monarchie definieren „als diejenige Staatsform, in welcher ein einzelner aus eigenem Rechte und auf Lebenszeit ausschließlicher oder überwiegender oder doch zum mindesten ein hervorragender Träger der Staatsgewalt ist." (A. a. O. S. 62). „Der monarchische Staat besitzt in der Person des Staatsoberhauptes ein einheitliches Organ für die oberste Leitung der staatlichen Geschäfte." (S.

---

[1]) Recht S. 62.

[2]) Vergl. Kleine Schr. S. 41 ff u. 61 ff.

80). Die Gefahr einer Zerfaserung des Staatswillens durch Parteien besteht in der Monarchie, die natürlich nur mehr als konstitutionelle heute möglich ist, in viel geringerem Maße.

„Der König bezeichnet den festen Punkt, welcher von keiner Kritik, keiner ehrgeizigen Gunstbewerbung, keinem Umschlagen der öffentlichen Meinung erschüttert werden kann . . . Wie über das Parteigetriebe, so ist er gleichermaßen über den Widerstreit der Klassengegensätze hinausgehoben und so befähigt, unparteiisch das Wohl aller zu fördern."[1]

Die Obrigkeit, gleichviel welcher Art, ist schließlich nur die Repräsentantin „einer höheren Macht„ welche die Willen der einzelnen bindet."[2] Die höhere Macht ist die über den einzelnen und über den Staaten stehende sittliche Ordnung. Der Staat ist nämlich nicht „die höchste Manifestation der sittlichen Idee, so daß es nichts Sittliches neben ihm und unter Umständen auch gegen ihn geben könnte." Der Staat ist ja nur ein Mittel zur Erreichung der unantastbaren Menschheitswerte, deren Einheit und Gesamtheit die sittliche Ordnung ausmacht. Die Pflicht der Staatsbürger, zu gehorchen, reicht deshalb nur soweit, „als sich staatliche Autorität in den Schranken hält, welche ihr durch ein höheres Gesetz vorgezeichnet sind."[3]

Es bleibt das entscheidende Merkmal des Staates, daß er Träger des Rechtes ist. „Durch seine Gesetzgebung hat er die Norm für das Leben der Menschen in der Gemeinschaft festzulegen, durch richterliche Tätigkeit die zwischen den Staatsbürgern entstandenen Streitigkeiten zu schlichten, oder aber er muß gegen Rechtsverletzungen einschreiten."[4] Der Staat darf Zwangsmaßregeln anwenden und hat das Recht, zu strafen. Gegenüber der modernen kriminal-soziologischen Schule betont Hertling, daß die Strafe mehr ist als „Schutzmaßregel", mehr ist als „Mittel zur Besserung", daß sie Selbstzweck ist. Die neue Lehre fußt auf der Leugnung der Willensfreiheit. Die Strafe ist wesentlich Vergeltungsstrafe. „Sofern der Staat seine höchste Bestimmung darin hat, zur Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung beizutragen, muß auch der staatlichen Autorität die Befugnis zustehen, die ihrem Schutze anvertraute sittliche Ordnung dem frevelhaften Einzelwillen gegenüber zum Siege zu bringen." (S. 153). In ein lebendiges Interesseverhältnis werden die Individuen erst dann zum Staate treten, wenn

---

1) Recht St. S. 147.
2) Kl. Schriften S. 44.
3) Recht St. S. 74.
4) Recht S. 150 ff.

er zum Wohlfahrts- und Kulturstaat sich entwickelt. In der Praxis ist eine reinliche und endgültige Trennung von Rechtsschutz und Wohlfahrtspflege gar nicht möglich. (S. 75). Es liegt im Wesen des Staates als einer wirklichen Lebensgemeinschaft, sich auch den Kulturaufgaben zuzuwenden, „welche im Interesse der Gemeinschaft gelegen sind, zugleich in ihrer Durchführung über die Kräfte der einzelnen oder freier Vereinigungen hinausgehen und daher im Namen der Gesamtheit und durch dieselbe ausgeführt werden müssen . . ." (S. 77).

c) Der Staat und die Lebenskreise der Gesellschaft. Wir haben gesehen, daß v. Hertling die Bedeutung des Staates sehr hoch einschätzte. Der Staat gewährleistet der Gesamtheit und ihren Teilen die Möglichkeit eines geordneten Zusammenlebens; er begründet und sichert die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens, ohne ihn gäbe es kein menschheitliches Gemeinschaftsleben. Aber trotzdem wäre es verfehlt, zu glauben, daß das ganze Leben im Staate aufgehe. „Nur für eine Minderzahl, für die Beamten, steht das tägliche Leben in unmittelbarer Verbindung mit dem Staate und seinen Aufgaben." (S. 56). Für die Mehrheit der Staatsbürger ist „der Staat eine äußere Veranstaltung, und seine Mittel sind lediglich äußerer Art."[1] Primärer und ursprünglicher Art ist für die Individuen ihre Zugehörigkeit zu den innerstaatlichen „Lebenskreisen." „In jedem höher entwickelten Staatengebilde scheidet sich deutlich diese Vielheit der Lebenskreise von der die sämtlichen Bürger umfassenden Staatseinheit. Ihre Zwecke fallen mit denen der staatlichen Gemeinschaft nicht zusammen und sie können daher auch tiefgreifende Umwälzungen der staatlichen Ordnung überdauern."[2] Man bezeichnet sie mit einem zusammenfassenden Namen als „Gesellschaft." Lautete die Parole des Liberalismus: Trennung der Gesellschaft vom Staate, um so die volle Autonomie und Unabhängigkeit besonders des Wirtschaftslebens zu erreichen, so fordert der Sozialismus das andere Extrem: die Verstaatlichung der Gesellschaft. Während der Liberalismus den Staat ausschließlich als Rechtsstaat gelten lassen wollte, opfert der Sozialismus die gesamte freie Lebensgestaltung einer zwangsmäßigen staatlichen Organisation.

Hertling ist grundsätzlich Gegner der beiden Richtungen. Der Mittelweg, den er vorschlägt, ist kein Kompromiß, sondern ein Ergebnis seiner prinzipiellen soziologischen Einstellung. „Der Staat soll das Leben der Gesellschaft ermöglichen,

---

1) Aufsätze S. 52.

2) Recht S. 156.

er soll es regeln, überwachen und befördern; er soll die Norm feststellen, welche sich aus den allgemeinen Rechtsprinzipien in ihrer Anwendung auf die vielfachen Verschlingungen des gesellschaftlichen Lebens ergeben; er soll diejenigen materiellen Bedingungen eines ersprießlichen Zusammenlebens bieten, welche von den gemeinsamen Interessen der Gesamtheit gefordert werden; er soll sich nie und nimmer an die Stelle der Gesellschaft selbst setzen wollen. Die Arbeit in ihren mannigfachen Abstufungen, körperliche und geistige, das produktive Erwerbsleben in seinen verschiedenen Gestaltungen gehört der freien Betätigung der Einzelnen und der Korporationen an."[1] Die überspannte Zentralisierung und Verstaatlichung aller Lebensgebiete ist undeutsch und unchristlich. Das Christentum setzte „der übergreifenden Macht des Ganzen gegenüber das Individuum in sein Recht und in seine Freiheit ein." (ebenda S. 51). Und der Charakter des germanischen Mittelalters ist die „Autonomie des Einzelnen und der mannigfaltigen auf dem Boden der Freiheit erwachsenen kleinen Gemeinwesen." (ebenda).

Diese Sätze zeigen, daß Hertling sich in erster Linie gegen die staatssozialistischen Tendenzen der modernen Gesellschaftsentwicklung wendet; er erkannte in ihnen den aktuellsten und gefährlichsten Gegner. Wie ein roter Faden, zieht sich diese Einstellung durch seine politischen Schriften. Er konnte die Entwicklung nicht aufhalten; besonders der Krieg brachte „eine stets sich steigernde Zentralisation der Staatsgewalt, so daß schließlich in der Tat wichtige Wirtschaftsleistungen, die sonst durch das freie Unternehmertum besorgt wurden, allmählich ganz in die Hand des Staates kamen."[2] Noch heute liegt in der ganzen Anlage des Sozialismus der Trieb zu einem gesellschaftlichen Absolutismus, der eine ernste Gefahr für die Einzelpersönlichkeit einschließt." (Steffes S. 159). Von verschiedener Seite werden in der Gegenwart Stimmen laut, die eine Auflockerung des politischen und wirtschaftlichen Zentralismus fordern. Die zentralistische Umklammerung ist eine mechanische Bindung, sie widerspricht einer organischen Staats- und Gesellschaftsauffassung, wie wir bei Hertling kennen gelernt haben. An der organischen sozialen Gesetzmäßigkeit überhaupt muß deshalb der Staatssozialismus scheitern.

Im eigenen Lager selbst mußte Hertling seine Anschauung falschen Meinungen gegenüber verteidigen. Fr. Hitze vertrat

---

1) Aufs. u. Reden S. 55.

2) I. P. Steffes, die Staatsauffassung d. Modevie, Freiburg 1925, 151.

in dem von Hertling selbst als bedeutend anerkannten Werk „Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft“[1] die Ansicht, daß „die Reorganisation der Gesellschaft auf dem Wege staatlichen Zwanges“ allein geeignet ist, die Übel zu beseitigen, welche der ökonomische Liberalismus über die Menschheit gebracht hat, und den Erschütterungen vorzubeugen, mit welchen die sozialistische Agitation uns bedroht.“[2] Etwas enge ist schon Hitze's Begriff von der gesellschaftlichen Ordnung. „Kapital und Arbeit gelten ihm als die beiden die Gesellschaft konstituierenden Faktoren.“ (S. 28). Demgemäß versteht er unter der sozialen Frage das Problem, wie die bestehende Ordnung von Kapital und Arbeit umzugestalten sei. Hertling aber nimmt seinen Ausgangspunkt nicht vom Wirtschaftsleben, sondern von dem menschheitlichen Wertinhalt, dessen Realisierung durch die soziale Gesetzmäßigkeit gewährleistet werden muß.[3] Nimmt die letztere im konkreten geschichtlichen Verlauf unter Einfluß verschiedener Faktoren, z. B. wirtschaftlicher Verhältnisse Formen an, welche gewissen Schichten der Gemeinschaft die Verwirklichung ihrer Menschheitswerte erschwert oder unmöglich macht, dann erwachsen dem Staate sozialpolitische Aufgaben; er muß eingreifen und darauf hinwirken, daß die Gesellschaftszustände in Einklang gebracht werden mit den aus den menschheitlichen Wertinhalten einer sozialen Lebensgesetzmäßigkeit überhaupt sich ergebenden allgemein und jederzeit geltenden sittlichen und rechtlichen Forderungen. Nur dann erfüllt der Staat seinen Zweck, wenn er verlangt — falls nötig durch Zwang, sonst durch Gesetzgebung —, daß auch denjenigen, welche recht eigentlich, die Kosten der modernen wirtschaftlichen Entwicklung tragen müssen, die Erfüllung der Menschheitszwecke möglich bleibt, auf welche sie ein unveräußerliches Recht haben.“[4]

Das ist das erste Problem der Sozialpolitik. Sie schließt noch ein zweites ein: Wie soll der Staat auf die Gesellschaft einwirken? Für Hitze ist dies die Hauptsache, und er erwartet vom Staate viel mehr als Hertling; er fordert die „Neugestaltung der Gesellschaft“ durch den Staat, während Hertling von seinem prinzipiellen Standpunkt aus dem Staate nur die Aufgabe zuschreiben kann, „die widerstreitenden Interessen der

---

1) Paderborn 1881.

2) Aufsätze S. 45.

3) In d. Kl. Schriften (S. 258.) spricht er die Warnung aus: »Eine Sozialpolitik, welcher die scharfe Orientierung an den unveränderlichen Grundsätzen der Sittlichkeit und des Rechtes fehlt, wird unausweichlich in die Irre gehen.«

4) Aufsätze S. 42.

verschiedenen gesellschaftlichen Bildungen unter einander und mit den Interessen der Gesamtheit auszugleichen, unter Wahrung ebensowohl der staatlichen Ordnung, wie der berechtigten Freiheit." (S. 43).[1]

Der Unterschied ist tiefer als es zunächst scheint. Hitze kommt, sozialphilosophisch betrachtet, nicht über den Liberalismus und Sozialismus hinaus.[2] Auch für ihn ist die Wirtschaftsverfassung, das Verhältnis von Kapital und Arbeit das grundlegende Moment; er ignoriert die apriorische soziale Gesetzmäßigkeit. Von ihr und den menschheitlichen Werten nimmt Hertling seinen Ausgangspunkt; die als allgemein gültig erkannte soziologische Grundstruktur schließt ein organisches Verhältnis des Individuums und der einzelnen Lebenskreise zum Staate notwendig in sich. Sie bildet den Maßstab der Beurteilung und ist normgebend. Weder der Liberalismus noch der Sozialismus können das fragliche Verhältnis richtig bestimmen, sie fußen auf einer ganz anderen Erkenntnislehre und Weltanschauung. Ihrer mechanischen Weltanschauung entsprechend zerschneiden sie entweder das organische Verhältnis und erklären das Individuum für souverän, oder sie mechanisieren das Verhältnis und setzen an die Stelle der freien lebendigen Bindung die blinde, zwingende naturgesetzliche Verkettung. Hertling aber denkt grundsätzlich teleologisch und gewinnt von der Philosophie des Organischen her den Zugang zur Wissenschaft vom menschlichen Gemeinschaftsleben. Der Gegensatz ist unüberbrückbar, er ist weltanschaulicher Art. Diese unerschütterliche Prinzipientreue des großen katholischen Sozialpolitikers ist ein Beweis für die geschlossene innere Einheit seiner Philosophie.

d) Der Rechtskreis der Persönlichkeit. Das Bild von Hertlings Sozialphilosophie ist nicht vollständig, wenn nicht auch kurz der Inhalt der zwei wichtigsten Rechtskreise dargestellt wird.

Der erste Rechtskreis umschließt die Persönlichkeit. Gibt es überhaupt Persönlichkeitsrechte? Wir haben erfahren, daß es Aufgabe der Rechtsordnung ist, die Erfüllung der Menschheitszwecke zu ermöglichen. Wenn also die Persönlichkeit ein in die Welt- und sittliche Ordnung eingeschlossener Wert ist, dann muß die Persönlichkeit mit Rechten umgeben sein. Werte, Zwecke gibt es nur in der teleologischen Weltanschau-

[1]) Vergl. auch Kl. Schriften S. 251 ff.

[2]) Selbstverständlich soll dadurch nicht im geringsten seine Bedeutung als Sozialpolitiker und die durch und durch christlichen Motive seiner Denkart und Handlungsweise in Zweifel gezogen werden.

ung. Solange der Sozialismus an der materialistischen Weltbetrachtung festhält, kann er gar nicht von einem Rechte der Persönlichkeit reden; da gibt es nur Tatsachen.[1] Der Mensch ist im Bereich des Seins die höchste Ausprägung der substanzialen Existenzweise; er gehört aber seiner Wesensausstattung nach dem Bereiche des Lebens, der Freiheit und des Geistes an. „Sein Ziel und seine Vollendung liegen zuletzt im geistigen Bereich, und dieses Ziel ist ein individuelles, ein solches, das einem jeden für sich vorgezeichnet ist.“ (Recht. S. 85). Die Zugehörigkeit zur ethischen und geistigen Ordnung begründet seine Eigenschaft als Person. „Wir nennen den Menschen Person, weil er ein vernünftiges, freies Wesen ist.“ (ebenda). Der Mensch hat eine seinem Wesen entsprechende Aufgabe, wie die Ethik zeigte, er hat Sinn, Zweck und Wert. Vor allem er hat Selbstwert, keinen bloß abgeleiteten, er kann niemals Mittel werden. Er ist „da für sich selbst, und eben dieses Fürsichsein im vollen Sinne des Wortes . . . macht die Persönlichkeit aus.“ (ebenda).

Unantastbar ist zunächst des Menschen Recht auf seine physische Existenz, nicht nur negativ, so daß Tötung und Verletzung verboten, sondern auch positiv, insofern jeder Mensch Anspruch auf das zum materiellen Leben Notwendige hat. „Hat also ein Mensch von Gott das Leben erhalten, so folgt aus seinem Rechte der Existenz auch das Recht auf das, was ihm zur Fristung dieses Lebens unentbehrlich ist.“[2] In diesem Rechte wurzelt die Forderung nach einer Arbeiterschutzgesetzgebung und nach einer staatlichen Armenpflege.[3] Es ist „mit allem Nachdrucke zu betonen, daß es sich bei der Arbeiterschutzgesetzgebung nicht um die Betätigung humaner Absichten handelt, um Gnaden, die man gewähren oder verweigern mag, sondern um Ansprüche, die im natürlichen Rechte begründet sind.“ (S. 316). Und die Armenpflege unterscheidet sich sehr wohl vom Almosengeben. „Christliche Wohltätigkeit und staatliche Armenpflege decken einander nicht, und die eine macht die andere nicht überflüssig. Das Prinzip der einen ist die Bruderliebe, das der anderen die Gerechtigkeit.“ (S. 331). „Die durch den Staat repräsentierte Gesamtheit ist rechtlich verpflichtet, demjenigen, der aus eigenen Kräften dazu nicht imstande ist, die unentbehrlichen Mittel des Lebensunterhaltes zu bieten.“ (S. 332, Anm. 1).

Beim Arbeitsvertrage besteht Gefahr, daß Personen als

---

[1]) Vergl. Recht S. 88. Kl. Schrift. S. 313.

[2]) Naturrecht u. Sozialpolitik S. 51.

[3]) Kl. Schriften S. 313 ff u. 328 ff.

bloße Mittel eines skrupellosen Erwerbsstrebens betrachtet werden. Es liegt in der Natur des Arbeitsvertrages, „daß die Leistung des einen der Vertragschließenden nicht von seiner Persönlichkeit getrennt werden kann. Die Arbeit ist daher auch nicht eine Ware, wie andere, die aus einer Hand in die andere übergehen. . . . Die rechtliche Gleichheit beim Abschlusse des Arbeitsvertrages wird wertlos gemacht durch die ungeheure wirtschaftliche Ungleichheit."[1] Hier hat die Gesetzgebung die Aufgabe, „in allen Verhältnissen und darum auch in denjenigen, wie sie die Fortschritte des industriellen Lebens geschaffen haben, dem Starken gegenüber wie dem Schwachen, die Forderung der Gerechtigkeit zur Geltung zu bringen."[2]

Jede Person soll innerhalb des Staates die Möglichkeit besitzen, menschenwürdig zu leben und teil zu nehmen an den menschheitlichen Gütern und Fortschritten, an der Kultur. Der Staat hat den Menschen zu respektieren als geistig-sittliches Wesen. Niemals darf die Einschränkung der Freiheit soweit gehen, daß es dem Individuum „unmöglich würde zu tun, was ihm sein Gewissen als sittliche Pflicht vorschreibt";[3] vielmehr hat der Staat Schutz zu bieten für die religiös-sittliche Betätigung, besonders für die Arbeiter.[4] Dem Menschen steht ferner das Recht zu, „sich die Kräfte und Fähigkeiten anzueignen, welche für einen geordneten Lebensunterhalt dienlich sind, und dieselben nach eigenem Ermessen, wenn auch unter Wahrung der Rechte anderer, zu betätigen und anzuwenden." (Recht. S. 91).

Weil Hertling die Persönlichkeit so hoch schätzt, ist er ein Feind des Staatssozialismus, welcher keine Persönlichkeitskultur aufkommen läßt, aus dem gleichen Grunde tritt er aber auch für die unveräußerlichen Rechte des Arbeiterstandes ein, immer wieder dabei betonend, daß nur von einer theistisch-teleologischen Weltanschauung von Rechten gesprochen werden kann.

e) Die Rechtsordnung und das Eigentum. Der zweite Rechtskreis schirmt das Eigentum. Das Ziel des Sozialismus ist die Beseitigung des Eigentums. Welche Stellung hat demgegenüber die Sozialphilosophie einzunehmen? Hertling stellt zunächst die geschichtliche Tatsache fest, daß „zu aller Zeit die rechtliche Sicherung des Privateigentums als

1) Recht St. S. 132.
2) Aufsätze u. R. S. 118. S. 242
3) Recht S. 96.
4) Aufsätze S. 244.

die erste Aufgabe, aber auch als die festeste Stütze der Staats- und Gesellschaftsordnung"[1] galt. Zur positiven Begründung dient ihm vor allem der soeben erörtete Persönlichkeitsbegriff. Treffend hatte schon Trendelenburg gesagt: „Das Eigentum hilft die Idee der individuellen Sittlichkeit weiter vollziehen."[2] Durch die Eigentumsordnung wird die Stellung des Menschen zur Natur rechtlich geregelt; es kommt das Herrschaftsverhältnis des Menschen gegenüber der Natur zum Ausdruck. Soll das Eigentumsrecht begründet werden, so muß nachgewiesen werden, „daß die Menschen eine solche Herrschaft über die Sachen ausüben sollen, und die Unterwerfung derselben unter den persönlichen Willen ein in die sittliche Ordnung eingeschlossener Menschheitszweck ist."[3]

Ein Vergleich mit den Tieren ergibt, daß der Mensch ein ganz anderes Verhältnis zu den Sachgütern hat. „Mit Bewußtsein eignet er sich dieselben an, nach eigener Wahl unter zweckmäßiger Verwendung seiner Kräfte. Darin betätigt er seine Freiheit, bekundet er die Eigenart seiner Persönlichkeit, bestärkt und erweitert dieselbe durch die neugewonnenen Organe und Hilfsmittel."[4] Für den Menschen sind also Sachgüter notwendige Mittel zur Betätigung seiner Kräfte und Fähigkeiten. Er will seine Persönlichkeit auswirken; dazu braucht er einen selbstbeherrschten Kreis von Betätigungsmöglichkeiten, eine frei verfügbare Summe von Mitteln. Nur so kann er seine Individualität entfalten. Noch mehr, Eigentum befreit uns von steten materiellen Sorgen und die „Sicherung der wirtschaftlichen Existenz ist die Voraussetzung für die Erfüllung höherer Zwecke, für Kunst und Wissenschaft, für jede gesteigerte materielle und geistige Kultur, alles Dinge, die sein sollen, Aufgaben, die den Menschen durch sein Wesen und seine Weltstellung vorgezeichnet sind." Im Interesse der Kultur, der Menschheitswerte ist Eigentum zu fordern. Es ist Vorbedingung für Entwicklung und Pflege eines Geisteslebens. Deshalb hat das Eigentum Anspruch auf rechtlichen Schutz.

„Das Menschengeschlecht ist auf Grund der Weltordnung und seiner Weltstellung Eigentümer der von der Natur dargebotenen Sachgüter."[5] Der Zweck des Menschen und seine Stellung im Kosmos begründen das Eigentumsrecht. Aus der Anerkennung dieses Rechtes folgt aber nicht, „daß jedes ein-

---

1) Recht S. 11.
2) Nuturrecht S. 203.
3) Recht S. 118.
4) ebenda.
5) Kl. Schrift S. 34.

zelne Mitglied der Menschheit ein Recht auf einen aliquoten Teil[1] der Sachgüter habe." (ebenda). „Denn das Ziel des Menschen, die vollendete Auswirkung der menschlichen Persönlichkeit, kann unter ganz verschiedenen äußeren Lebensbedingungen erreicht werden und ist nicht an ein bestimmtes Maß von Glücksgütern und gesteigerter Bedürfnisbefriedigung gebunden."[2] Die Eigentumsordnung, die gegenwärtig besteht, hat sich unter dem Einfluß verschiedener Faktoren im Laufe der Geschichte entwickelt und es können ihr verschiedene Mängel anhaften. Den Maßstab zur Beurteilung einer Eigentumsordnung bieten die obersten Menschheitszwecke. Wenn sie die Erfüllung dieser Werte dauernd erschwert oder unmöglich macht, widerstreitet sie der sittlichen Ordnung und ist einer rechtlichen Ausgestaltung unfähig. (Vergl. Recht. S. 124). Die wertbestimmte soziale Gesetzmäßigkeit darf durch das Eigentum nicht gefährdet werden; sie wird geschützt durch die Rechtsordnung, deren Bestimmungen auch für den Besitz gelten. Ein noch so großes Vermögen begründet noch keine Unabhängigkeit vom Staate; der größte Besitzer ist niemals souverän in oder neben der Gemeinschaft. (Vergl. S. 125).

Im Gegenteil, mit dem Eigentum sind wichtige Pflichten verbunden,[3] so die Teilnahme an den Lasten der Gemeinschaft. „In der staatlichen Besteuerung findet dies seinen fühlbaren Ausdruck." (S. 125). Auch muß festgehalten werden, daß die Lebensrechte der Bedürftigen und Arbeitsunfähigen fortbestehen. „Das anerkannte Recht des Privateigentums fordert als seine notwendige Ergänzung die Unterhaltung" dieser Gemeinschaftsmitglieder „aus den Mitteln der Gesamtheit." (ebenda). Wie das Privateigentum im Werte der Persönlichkeit wurzelt, so muß die Eigentumsordnung so gestaltet sein, daß dieser unantastbare, allgemeingültige Menschheitszweck voll und ganz von jedem Mitglied der Gesellschaft verwirklicht werden kann.

---

[1]) Kl. Schrift S. 34.

[2]) Mit Recht lehnt Hertling die Besitzgleichheit ab. Ihre innere Unmöglichkeit ergibt sich vom wirtschaftlichen, juristischen und historischen Standpunkt aus. Wir vermissen indes bei unseren Philosophen die klare und eindeutige Feststellung, daß alle Menschen oder genauer, daß jede Familie und jeder selbständige außerhalb einer Familie stehende Mensch Anspruch auf Eigentum hat. Der Gedankengang zur Rechtfertigung des Eigentums überhaupt hat uns ja ergeben, daß ein Mindestmaß gesicherter ökonomischer Selbständigkeit zur menschlichen Persönlichkeitsausstattung gehört. Das Eigentumsrecht ist ein Recht aller. Die postulierte ökonomische Selbständigkeit darf nicht mit dem sog. wirtschaftlichen Existenzminimum identifiziert werden. Die Gewährung des letzteren beseitigt die Proletarisierung noch nicht, sondern regelt sie nur juristisch. Der sozialen Entwurzelung geschieht nur Einhalt durch Schaffung dauernd ökonomisch gesicherter, selbständiger Existenzen.

[3]) Recht. St. S. 167.

[4]) O. Schilling spricht in seiner »Christlichen Gesellschaftslehre« (Freiburg 1926) treffend von der »sozialen Bindung« des Eigentums.

So sind in Hertlings Lebensphilosophie die ewigen Menschheitswerte, speziell die Persönlichkeit, Ausgangspunkt, Norm und Ziel. Sie sind das Hauptproblem der wissenschaftlichen Lebensanschauung und sie beherrschen alle Gebiete der praktischen Lebensordnung. Deshalb ist Hertling Vorkämpfer einer teleologisch-theistischen Wertphilosophie im 19. Jahrhundert gewesen.

Wenn wir jetzt auf Hertlings philosophisches System zurückblicken, so haben wir wohl in erster Linie den Eindruck einer durch und durch geschlossenen, einheitlichen Weltanschauungssynthese. Hertling muß als Kämpfer gegen den Materialismus, als Verteidiger des Idealismus und des Geisteslebens im 19. Jahrhundert neben Eucken und Lotze genannt werden. Dabei verliert er nie den realen Wirklichkeitsboden unter den Füßen. Er steht mitten in der Welt, mitten im Strudel des Menschenlebens. In dieser konkreten kosmischen Wirklichkeit soll ja das Geistesleben realisiert werden. Von der Welt nimmt er als Erkenntnistheoretiker, als Seinsmetaphysiker seinen Ausgangspunkt, in die Weltordnung zeichnet er die Aufgabe und Bestimmung des Menschen hinein; in der Welt muß der Mensch seine Bestimmung und Idee erfüllen, muß er heranreifen zum Edelmenschen, um als Übermensch im jenseitigen Geistesleben seine höchste Vollendung zu erhalten.

Wir glaubten auch öfters andeuten zu müssen, nach welcher Richtung v. Hertlings Anschauungen sich weiterbilden lassen. Wir betonen, daß er manche aktuelle Probleme, der Gegenwart vorausgreifend, scharfsinnig behandelte. Wir wiesen hin auf seine Aufgeschlossenheit gegenüber der nicht katholischen Philosophie. Er ist einer der ersten Philosophen, welche in ihrem System den lebensphilosophischen Fragen breiteren Raum und eingehende Darstellung gewährten. So verdient Graf v. Hertling einen ehrenvollen Platz in der Philosophie überhaupt, seine Bedeutung ragt über die katholische Philosophie hinaus.

Lebenslauf

Der Verfasser der vorliegenden Dissertation, Hans Weinzierl, ist geboren am 21. 4. 1899 zu Vohburg a. D. als Sohn des Landwirts Andreas Weinzierl und Barbara Weinzierl (geborene Schuller) †. Er ist katholischer Konfession und besitzt die bayerische Staatsangehörigkeit.

Vom Jahre 1909 bis 1918 besuchte ich das Alte Gymnasium Regensburg. Am 1. Oktober 1917 wurde ich zum 4. Pionierbataillon Ingolstadt einberufen, kam im Jahre 1918 ins Feld an die Somme und nach Verdun. Nach der Entlassung aus dem Heeresverbande (Februar 1919) studierte ich sechs Semester an der phil.-theol. Hochschule Regensburg, vier Semester an der Universität München und zwei Semester an der Universität Würzburg. An den genannten Hochschulen erhielt ich meine Ausbildung in der Philosophie durch die Herren Professoren: Kl. Bäumker, Er. Becher, J. A. Endres, Matth. Meier und H. Meyer; meine pädagogische durch J. Göttler, A. Fischer und G. Grumwald; die historische durch B. Sepp, H. Oncken, G. Pfeilschifter, M. Döberl, A.Chroust, Frz. Heidingsfelder. In die Theologie wurde ich eingeführt durch Bardenhewer, Göttsberger, Eichmann, Walter, Grabmann, J. Lippl, Frz. Bauer. Rechts- und Staatswissenschaft hörte ich bei v. Schanz, Ernst Mayer, Pilotep und E. Gruber. Ferner besuchte ich Vorlesungen von S. Killermann, G. Macher, J. Zellinger, G. Wolff, v. Heckel.

Die Dissertation entstand unter Leitung des Herrn Geheimrat Prof. Dr. Josef Geyser-München.

Seit dem Jahre 1923 bin ich im Lehr- und Erziehungsberufe tätig, so an der Landwirtschaftsschule Weltenburg, an der Realschule Marktbreit a. M., am städt. Schülerheim Rosenheim und zuletzt als Hauslehrer im Hause des Herrn Grafen Karl v. Moy in Tagmersheim.

Allen meinen verehrten Lehrern, insbesondere Herrn Geheimrat Prof. Dr. J. Geyser, bin ich zu aufrichtigem Danke verpflichtet.

Corrigenda:

S. 11 statt Schmach — Schenach.

S. 12 statt mohamedanisch — mohammed.

S. 24 statt Kulpe — Külpe.

S. 38 statt Thomas — Thema.

S. 38 Anmerkung 3 statt Euken — Eicken.

S. 63 statt letzlich — letztlich.

S. 78 statt Universalproblem — Universalienproblem.